

المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

ملف :

ندوة «تقديم ومناقشة كتاب:
الدين والعلمانية في سياق تاريخي»

تونس- 5 شباط / فبراير 2016

- كمال عبد اللطيف
- محمد جمال باروت
- فتحي المسكيني
- فتحي إنقزّو
- محمد بوهلال
- مصطفى أيت خرواش
- محمد الطاهر المنصوري
- تعقيب عزمي بشارة

ملف ندوة "تقديم ومناقشة كتاب الدين والعلمانية في سياق تاريخي"

سلسلة: ملفات

جميع الحقوق محفوظة للمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات © 2016

المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السّياسات مؤسّسة بحثيّة عربيّة للعلوم الاجتماعيّة والعلوم الاجتماعيّة التطبيقيّة والتّاريخ الإقليميّ والقضايا الجيوستراتيجية. وإضافة إلى كونه مركز أبحاثٍ فهو يولي اهتمامًا لدراسة السّياسات ونقدها وتقديم البدائل، سواء كانت سياسات عربيّة أو سياسات دوليّة تجاه المنطقة العربيّة، وسواء كانت سياسات حكوميّة، أو سياسات مؤسّسات وأحزاب وهيئات.

يعالج المركز قضايا المجتمعات والدول العربيّة بأدوات العلوم الاجتماعيّة والاقتصاديّة والتاريخيّة، وبمقاربات ومنهجيّات تكامليّة عابرة للتّخصصات. وينطلق من افتراض وجود أمن قوميّ وإنسانيّ عربيّ، ومن وجود سماتٍ ومصالح مشتركة، وإمكانيّة تطوير اقتصاد عربيّ، ويعمل على صوغ هذه الخطط وتحقيقها، كما يطرحها كبرامجَ وخططٍ من خلال عمله البحثيّ ومجمل إنتاجه.

المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السّياسات

شارع رقم: 826 – منطقة 66

الدفنة

ص. ب: 10277

الدّوحة، قطر

هاتف: 44199777 974+ | فاكس: 44831651 974+

org.dohainstitute.www

ملف ندوة تقديم ومناقشة كتاب:
الدين والعلمانية في سياق تاريخي
للدكتور عزمي بشارة

عُقدت ندوةٌ في 5 شباط/ فبراير 2016 في فرع المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات بتونس، تَمَّ فيها تقديم كتاب **الدين والعلمانية في سياق تاريخي** ومناقشته، والذي صدر في ثلاثة مجلدات (2013–2015)، وهو من تأليف الدكتور عزمي بشارة.

ابتدأت الندوة بالورقة الخلفية التي قدّم فيها الدكتور كمال عبد اللطيف الإطار العام للكتاب، محاولًا إبراز أهم أطروحاته ونتائجه، لتنطلق بعد ذلك مداخلات الباحثين. فقد ساهمت مجموعة من الباحثين في إغناء هذه الندوة، فقدموا أوراقًا مهمة، رأينا أن ننشرها كاملة؛ من أجل إغناء الجدل وتطويره حول الدين والعلمانية، وهو أحد أكثر المفاهيم التباسًا في الفكر المعاصر. وقد حضر الندوة مؤلف الكتاب الدكتور عزمي بشارة، الذي عَقَّب في نهايتها على مداخلات الباحثين ومناقشاتهم.

ويسّرنا أن نقدِّم هذه المساهمات وننشرها على موقع المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، فيما ننتظر مناقشات وتعقيبات أخرى حول الموضوع.

لقد صدر الجزء الأول من كتاب **الدين والعلمانية في سياق تاريخي** في طبعته الثانية المنقحة عام 2013 تحت عنوانٍ فرعي هو: **الدين والتدين**. ثمّ صدر الجزء الثاني في مجلدين اثنين عام 2015، والعنوان الفرعي للمجلد الأول هو: **العلمانية والعلمنة: الصيرورة الفكرية**، أما العنوان الفرعي للمجلد الثاني فهو: **العلمانية ونظرية العلمنة**. ويبلغ مجموع صفحات الكتاب 1888 صفحة.

وجدير بالذكر أنه عندما يجري الاستشهاد باقتباساتٍ من مجلدات الكتاب الثلاثة في أوراق هذه الندوة، فسوف ترد الإحالات إليها بين قوسين في متون الأوراق من خلال الرموز التالية:

(ج 1): **الدين والتدين** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013).

(ج 2): في مجلدين:

- (ج 2 مج 1): **العلمانية والعلمنة: الصيرورة الفكرية** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015).
- (ج 2 مج 2): **العلمانية ونظريات العلمنة** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015).

ورقة خلفية عن الندوة

كمال عبد اللطيف*

بَلْوَر المُنجَزُ الفكري الأخير للدكتور عزمي بشارة الصادر في ثلاثة مجلدات في موضوع: **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، جهدًا في النظر الفلسفي والسياسي يستحق المتابعة والعناية، وبخاصة أنّ سؤال العلمانية في تحوّلاته النظرية والتاريخية، يُعَدُّ اليوم من بين الأسئلة التي تساهم في معاينة جوانب من أنماط وصوَّر الصراع السياسي والثقافي وتشخيصها، والتي تدور رحَاهَا في المجتمع العربي.

يستوعب هذا العمل جهدًا بارزًا، سواء في أنماط مقاربته المتنوّعة والغنية بالمعطيات النظرية والإضاءات النقدية، أو في كيفيات بَسطه وبنائه لمباحث فصوله. وقد لا نبالغ عندما نعتبر أنه يُؤسِّس لعملٍ غير مسبوقٍ في الثقافة العربية المعاصرة؛ عملٌ يواجه فيه الدكتور عزمي بشارة **إشكالات سياسية وفلسفية وتاريخية لا حصْر لها**، يرتِّب ملامحَها ويُركِّب ما يُسْعِفه بتعقُّل أكثر تاريخيةً وأكثر نجاعة لواحد من أكثر الموضوعات السياسية التباسًا في الفكر المعاصر.

يستمد عمل الدكتور عزمي بشارة قوته النظرية من نوعية التفكير المُوَجِّه لطرائقه في البناء والتركيب، حيث يحرص على مواجهة الأحكام العامة والمواقف المُبَسَّطَة، **ليعاين تحولات الموقف العلماني في تمظهراته السياسية والتاريخية المتعدِّدة.**

وما عزَّز خيارات الدكتور عزمي في رحلته الشاقة في عملية التأليف، استناده في مجلدات عمله، إلى النصوص المؤسِّسة للمنظور العلماني في التاريخ من ماكيافيلي إلى راولز، ومرورًا بأعلام ومؤسسي الفلسفة السياسية الحديثة وخاصة هوبز ولوك، ثم فلاسفة الأنوار بتنوع مواقفهم وتناقضها من الدين ومن الدولة ومن العلاقة بينهما، إضافة

* كاتب وباحث مغربي، أستاذ الفلسفة السياسية والفكر العربي المعاصر. كلية الآداب، جامعة محمد الخامس بالرباط، المغرب.

إلى مواقف وتصورات ماكس فيبر وهبرماس، ومن دون إغفال اعتماده أيضًا على أهم المصنفات المعاصرة، التي اعتنت سواء في البحث الاجتماعي أو في العلوم السياسية **بموضوع الدين والدولة، وموضوع العلمانية ونظرياتها ونماذجها التاريخية المتنوعة.**

يترتَّب على هذا النوع من المقاربة في الغالب، اللجوء إلى الانتقاء أو السقوط في حبال الاكتفاء بالعرض المُحايِد أو العرض الجامع، الذي يكتفي ببسط القضايا من دون التفكير فيها أو مناقشتها. وقد حاول الدكتور عزمي في عمله تَجَنُّب المحاذير التي أشرنا إليها، الأمر الذي مَكَّنَه من بناء عمل يتسم بسمتين بارزتين وغير مسبوقتين في ما كُتِب في موضوع **العلمنة.** يتعلق الأمر **بالمنزع التأسيسي الذي اختار فيه الباحث مواجهة إشكالات سياسية وتاريخية من موقع توجُّهه، وتَحْكُم خياراته أسئلةٌ ذات صلةٍ بمعارك الراهن العربي.** لقد اشتغلَ على مدارات وزوايا عمل غير مسبوقة، ولهذا وسمنا عمله بالعمل المؤسِّس. أما سمته الثانية فتبرز في طابعه **الموسوعي، الذي يَبرز في مُراهنَة صاحبه على توسيع دوائر المواجهة، إضافة إلى أنه لا يُغْفِل محاصرة الأحكام القَبْلِيَّة المتداولة في الموضوع ونقدها.**

يبحث صاحب العمل في **السياقات والترجمات، والشروط النظرية والنماذج التاريخية،** التي ساهمت في منح العلمانية شروط صيرورتها وتحوُّلها. كما يعمل على **كشف المفارقات المرتبطة بالسياقات والتحوُّلات،** وهو لا يجد أي حرجٍ في اتخاذ موقف من الأحكام الشائعة، فيبرز عيوبها ويحاول تركيب التصوُّرات الأقرب في نظره إلى السياقات التاريخية، التي مَنحت، ولا تزال تمنح، لمفردة علمانية وعلمنة الدلالات والمعاني التي تقترن بها.

عقدت هذه الندوة للاقتراب من هذا العمل، والتعرُّف إلى أبرز نتائجه وخلاصاته، ومناقشة طُرُق بنائه للموضوعات والقضايا التي ركّبَ في مجلداته الثلاثة بكثير من العناية والترتيب. وقد تَمَّ تكليف الزملاء المشاركين في الندوة بتقديم قراءتهم لهذا العمل، الذي يروم **بَسط وتركيب صيرورة عمليات العلمنة، محاولًا الكشف عن الصعوبات النظرية والتاريخية، التي واكبت وتواكب عمليات العلمنة في التاريخ الحديث والمعاصر.**

لَن نهتم في هذا التأطير العام لمنجز الدكتور عزمي بشارة، بعرض المفاصل الكبرى للمشروع، وبدل ذلك نوجّه نظرنا نحو الإشارة إلى جوانب من الخيارات المنهجية والفكرية، التي تبنَّاها صاحبه سواء المعلن منها أو الذي تستبطنه مباحث مجلداته. فقد مكنته خياراته السياسية والفلسفية من الانفتاح اليقظ على جبهات متعددة، وسمحت

له المقاربة التاريخية الموسَّعة والمفتوحة على مجالات معرفية متنوعة، بالوقوف مطوَّلًا أمام موضوع **الدين والتديُّن والعلمانية**.

يؤمن الدكتور عزمي بأن بحثه ليس بحثًا في العلمنة بحد ذاتها، بل هو **بحث في أنماط التديُّن السائدة في عصرنا**، الأمر الذي يُفسِّر الهدف من اشتغاله على مبحث **الدين والتديُّن** باعتباره المدخل المناسب في نظره، لإعادة تأسيس **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**.

يُخَصِّص المجلد الأول من الجزء الثاني لموضوع **العلمانية والعلمنة: الصيرورة الفكرية**، وهو يُشكِّل الحلقة الرابطة بين مجلده الأول والجزء الثاني من المجلد الثاني. وفي هذا الجزء نقف على أهم القضايا الفكرية المرتبطة بمصطلح **العلمانية وعمليات العلمنة** كما تَشَكَّلت في الفكر الحديث، كما نقف على علاقة **العلمنة بالتحديث**. وقد أبرز في هذا الجزء الدور الذي قام به **الإصلاح الديني** في ما يُطْلِق عليه في مباحث كتابه **دنيوة الدين؛ أي نزع السِّحْر عن علاقة الدين بالعالم**.

عمل الباحث في هذا المجلد على بناء مواقف نظرية قوية، إذ حاول إبراز السياقات التي سمحت ببناء ما يُعْتَبَر المبادئ الكبرى، التي منحت الإصلاح الديني دلالاته العميقة في مجال **إيجاد المسافات المطلوبة بين الدين والدولة**. وضمن هذا الإطار، أشار إلى أنّ **منطق الدولة الحديثة نشأ من رَحِم اللاَّهوت**، معتبرًا أن الإسهام الهوبزي يُعَدُّ لحظة قوية في عملية استواء المنظور العلماني وتطوُّره، ومن دون إغفال ربط عمليات الاستواء المذكورة، بالتحوُّلات الفكرية والسياسية التي عرفتها أوروبا في القرن السابع عشر.

يرتبط السند المرجعي المعتمَد في نمط مقاربة الدكتور عزمي بشارة لموضوعه بالتيارات الفلسفية الكبرى في الأزمنة الحديثة، وما رسمته من علامات نظرية وتاريخية في عملية تبلور العلمنة، ويتعلق الأمر **بالحداثة والتنوير والليبرالية**.

ينتقل الباحث في الجزء الثاني من المجلد الثاني إلى موضوع **نظريات العلمنة**، ليعرض جملة من التجارب السياسية التي تَبَنَّت العلمانية، محاولًا إبراز **الطابع المتنوِّع والمتعدِّد لنظريات العلمنة في تجاربها الأوروبية وفي تجربتها في الولايات المتحدة الأميركية**، الأمر الذي سمح له باستخلاص بعض النتائج المهمة، أبرزها

أنّ **العلمنة تقتضي ضرورة التمييز بين المجالات المعرفية والاجتماعية**، الأمر الذي يؤدي إلى نوعٍ من التَّمايُز تتغلَّب فيه أنماط المعرفة العلمية في فهم الظواهر، **ويعلو فيه منطق الدولة على الدين، من دون أن يعني ذلك اندثار الدين والتديُّن**. أما النتيجة الثانية، فتشير إلى أنّ العلمانية تعني **رسم حدود الدين باعتباره فكرًا وظاهرة اجتماعية**، الأمر الذي تترتَّب عليه احتمالات يُلَخِّصها كما يلي:

عندما ترفض المؤسسة الدينية الفصل بين السياسة والدين، فإنّ رفضها لا يدوم طويلًا، وقد يتخذ مسارات متعرجة إلى أن تقبل المؤسسة الدينية الفصل القائم على الخضوع لمنطق الدولة، إذ يأخذ الدين وظائف جديدة في مجالات **الضمير والأخلاق وأعمال الخير الاجتماعي**. كما قد يعبّر الدين عن نفسه بأنماطٍ من الإيمان الفردي والانجذاب إلى ديانات "تبدو أكثر روحانية". وقد يبقى الدين في السياسة بعد علمنة هذه الأخيرة، إذ تقوم الدولة باستخدامه، ويحدث في حالات أخرى أن يعود الدين إلى المجال العام وذلك بتسييس الدين ضد الدولة.

يستوعب عمل الدكتور عزمي مجموعة من النتائج المهمة، وهي مبثوثة في ثنايا فصول مجلداته؛ بعضها مرتَّب ومعلن في نهايات بعض الفصول في صيغ مركَّبة تمهد لعمليات انتقاله من مبحث إلى آخر، وكثيرٌ منها يَرِدُ بصيغ تعتمد الإيجاز أو الإيحاء الهادف إلى رسم دروب أخرى في النظر، ونحن نفترض أنّ من بين عناصر قوة منجزه، **مَسعاهُ الهادف إلى إشعار قارئه بضرورة مواصلة التفكير في القضايا التي حاول تركيبها في عمله**. وضمن هذا الأفق بالذات، نتصور أنّ ندوتنا تتوخَّى مواصلة التفكير في هذا العمل؛ **مواصلة التفكير في أسئلته ونتائجه.**

ينفتح موضوع هذا الكتاب منذ بدايته إلى نهايته، على **سؤال العلمانية في الفكر والمجتمع العربيين**، ذلك أنّ تخصيص المجلد الثاني من الجزء الثاني، لتقديم نماذج من العلمنة يُفْضِي إلى الحديث عن **تمظهرات العلمنة في المجتمعات العربية المعاصرة**، كما يُفْضِي إلى مواجهة **سؤال العلمنة في فكرنا وفي حياتنا السياسية**. ولا شك في أن الحديث الذي ركَّب المؤلف في مجلداته موضوع يومنا الدراسي، **ينفتح كما أشرنا آنفًا، إشارة وتلميحًا على أسئلة ومعارك العلمنة في التاريخ العربي المعاصر**، إلاَّ أننا نعتقد أن ولوج هذا الباب، يتطلَّب أولًا وقبل كل شيء العناية بالمعطيات التي تستوعبها المجلدات التي حاولنا في هذه الورقة، الوقوف على جوانب من أسئلتها وخياراتها.

وبعد، نستخلص من مسعى الإحاطة المُخْتَزَلَة الذي رتَّبْنا في هذه الورقة أنّ العلمنة صيرورة، وإن واجِهَتَهَا في مجتمعنا وثقافتنا معارك عديدة، بعضها قائم، وبعضها يتحيّن الفرص للقيام بما يمهد الطريق لعملنة الدولة والمجتمع والثقافة، وهو ما ننتظره. فنحن نعيش في زمن يتجه لرفع غلالة السحر عن العالم، سحر الأقدمين وسحر المحدثين، من أجل المساهمة في بناء عالم من دون أسرار ... لكن هل يروقنا بناء عالم من دون أسرار؟

علمنة مفهوم العلمانية

محمد جمال باروت*

أودّ أن أقارب مفهومًا يستثمره بشارة بصفة منتجة تحليليًا، وهو "علمنة نظريات العلمنة"، لما يمثّله هذا المفهوم من أهمية إستراتيجية مفتاحية في المشروع على مستوى إنتاج الأفكار، ومساءلة النماذج النظرية للعلمانية. ويقصد بعلمنة نظريات العلمنة تفكيك البنية الأيديولوجية أو الاعتقادية المنظومية الصلبة لمفهوم العلمانية، ونزع التمامية عنها، عبر التمييز بين النظرية والصيرورة التاريخية التي ادعت تلك النظرية نمذجتها نظريًا، وتحولت بالضرورة إلى نمذجة معيارية، أو عبر عملية العلمنة بصفتها صيرورة وما يصفه بالأيديولوجيا العلمانية، والتي يحتمل مضمونها الدلالي الأساسي معنى الاعتقادية.

ويستثمر بشارة في عملية النزع هذه عدة مقاربات منهجية تحليلية أنثروبولوجية وسيميولوجية وسوسيولوجية وتاريخية وجمالية وفكرية وفلسفية، تشتغل معًا بطريقة مركبة، على مستوى التاريخ الطويل المدى للأفكار. ومن شأن هذه المقاربات أن تتيح للمشروع إنزال النموذج من عليائه النظري التمامي الذي اكتسبه في الفهم والتداول، ومن ثمّ إعادة الإنتاج في محددات مبسطة له إلى أرض التاريخ، ومحوّلًا إيّاه من التمركز إلى التعدد والاختلاف، ومن الوثوقية إلى النسبية.

وفي هذا يواصل بشارة على المستوى الفكري العربي الحديث عملية التفكر النقدي في المراحل التطورية الأحدث لهذا الفكر، في مسألة التمييزات بين العلمانية الصلبة والعلمانية الرخوة، وبين العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة. فهو يفتح الحوار معها، مقيمًا بعض التمايزات واللقاءات في آن واحد، ومميزًا محاولته عن المحاولات التي سبقته في الغوص في المدى الطويل للعلاقة بين التاريخ والأفكار. أي يفهم العلمانية من حيث هي عملية وليس نظرية معتقدية معيارية قارة في ضوء عملية الغوص تلك، بما يتيح له تفكيكها وتجاوزها، واقتراح أنموذج نظري بمعنى

* باحث مشارك بالمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة.

النمذجة أو الأمثلة في فهم علمنة السياسة والدولة. ويتضمّن هذا النموذج التعميمات الأساسية الناتجة عن عمليات الاستقراء والتحليل التي قام بها المشروع للعلاقة الطويلة المدى بين العلمانية والتاريخ. وهذه التعميمات ممتزجة مع فرضيات نظرية يتضمنها النموذج المقترح، قد تحتمل فهم تطورات أخرى في حالات أخرى. غير أنّ بيت القصيد هنا، هو أنّ محاولة المشروع بناء محددات هذا النموذج لم تكن ممكنة من دون فعاليته الأساسية في علمنة نظرية العلمانية أو مفهومها.

تحضر العلمنة في صيغتها الأيديولوجية، ولنقل المعتقدية، نوعًا معتقديًا من أنواع الأيديولوجيات الشمولية. وينزّل بشارة نقده لهذا النوع في سياق نقد جذري للأيديولوجيات الشمولية. ويربط بشارة بين هذه الأيديولوجيات المعتقدية الشمولية والحداثة والتنوير. الأيديولوجيا الشمولية هنا هي الوجه الآخر لعملية العلمنة (ج 2، مج 2، ص 355). ويرى بشارة أنّ هذه الأيديولوجيات "امتداد لفكر التنوير، وليست نوعًا من الردة إلى عصور الظلام، ولا هي بقايا عصور بربرية مفترضة" (ج 2، مج 2، ص 355). والأساس هنا هو أنّ الحداثة جعلت العالم مرجعي الذات، لا يحيل إلّا على نفسه، لكنّ الأيديولوجيا حوّلت سيطرة الإنسان على طبيعته إلى معتقد بديل من الدين. يستثمر بشارة مقاربة فوجلان Voegelin للتمييز بين الديانات الروحية ولا سيما منها المقدّسة والديانات الدنيوية التي تقدّس أشياء وقيمًا دنيوية. والحقيقة أنّ الباحث يغوص في تفكيك ما يسميه مؤرخّو الدين بـ "الأديان البديلة"، ليكشف الطبقات الثاوية فيها من رواسب الأديان الروحية، ولا سيما مفهوم الخلاص في الديانات الشمولية الدنيوية، بل وتغدو في منظوره الأيديولوجيات الدينية الشمولية السياسية من نوع الديانات البديلة، وإن كانت الديانات الروحانية مصدر فكرها. بالطبع مفهوم الخلاص ركن أساسي في علمنة الديانات الروحية، وتحويل الخلاص من السماء إلى الأرض، لكنّ العقيدة الخلاصية الدينية أو البديلة للدين لا تكفي لقيام دين بديل، بل يجب أن تتوافر مركبات أخرى مثل العبادة والطقوس الجماعية وغيرها.

لقد سبق لناصيف نصار أن ناقش مسألة حدود النظر إلى الأيديولوجيات أو الاعتقاديات الحديثة على أنّها أديان بديلة. لكنّ بشارة لا يركن إلى هذا النفي، كما لا يركن إلى التسليم بالاستخدام المرسل لمفهوم الأديان البديلة كما يطرحه مؤرخو الدين، مفضّلًا استخدام مفهوم بدائل من الديانات على مفهوم ديانات بديلة. وهذه البدائل تشترك مع الأديان، عبر إعادة إنتاج علاقة بالمقدّس، عبر طقوس وشعائر جماعية في زمن العلمنة.

لكنّ الدين ليس هو المقدّس، وإن كان المقدّس أو التقديس شرط الدين (ج 2، مج 2، ص 394–395). غير أنّ التواشجات تبقى في خطاب بشارة قوية بين بدائل من الديانات والأديان البديلة، وتظهر أحيانًا بوضوح في صورة ترادف بين بدائل من الأديان وأديان بديلة، لكن بما يمكننا تسميته، وفق المضمون الدلالي للأديان البديلة في النص، بأديان مقلوبة تسم الدولة الشمولية بصفة خاصة. فهذه الدولة تطوّر طقوسًا علمانية مقلوبة للطقوس الدينية، من بدائل مقلوبة عن المعمودية والمناولة وغيرهما (ج 2، مج 2، ص 417–418)، لكن في مخاطبتها بواسطة المصائر التاريخية، فشلت في التحول إلى دين بديل لجماهير واسعة، ليقتصر الإيمان في حالة العقيدة العلمانية كأنها ديانة بديلة على من يصفهم بشارة بـ "المهاويس" (ج 1، ص 301). وفي تاريخ الثورات الكبرى التي ساهمت في تغيير التاريخ العالمي، مرت الثورة الفرنسية بمرحلة عبادة العقل وتحويل الكنائس والكاتدرائيات إلى معابد للعقل، وإعداة إنتاج المضمون الديني الطقسي للمواكب الاحتفالية بطقسية ذات مضمون معاد للدينية، لكنّ هذا المضمون يرتد إلى الطبيعة نفسها التي ينفيها، وهي الطبيعة الدينية. والواقع التاريخي يشير إلى اندراج ذلك في سياق انتشار عقيدة التقدم التاريخانية التي أحلّت الإنسان أو الطبقة أو الأمّة أو العرق مكان الله، فجوهر الحداثة هنا هو جعل العالم ذاتي المرجع.

وهو في ذلك، يقارب مفهوم الأديان الروحية على مستويات عدة أنثروبولوجية وسيميولوجية وظواهرية، محولًا مفهوم الديني نفسه إلى مفهوم إشكالي، ليموقع المشتركات بينها من ناحية المقدس والطقسية السيميولوجية الشعائرية. فهو يميز مفهوم شبه الأديان البديلة عن الأديان البديلة، كما في محافل عبادة النجوم في الرياضة والاستهلاك والاحتفالات الطقسية في الظواهر الاجتماعية. ويحدد العلاقة بين هذه النشاطات الاجتماعية التي تعيد إنتاج الجماعة أو تعبّر عن روحها والطقوس الدينية بكونها حالات إشباع للمقدّس. والجوهري هنا هو التمييز بين الدين والشعور بالمقدّس. وهي قابلية قائمة في الإنسان حتى بعد انحسار الدين والوعي الديني. وهذا هو شبه الدين البديل، فهناك التمييز بين الدين ومجرد الشعور بالمقدّس. فانسحاب الدين بالتدريج من مجالات المعرفة والممارسة لا يعني انسحاب المقدّس، لأنّ مكان الأخير هو النفس الإنسانية (ج 2، مج 2، ص 409). وحتى الذين بحثوا في الفن عمومًا وفي الشعر، وتحديدًا في الشعرية الرؤيوية التي تتطلع لتملك العلم الأسمى للعالم عن بديل من الدين في عالم، فإنّ تحررهم من الديني الروحي التقليدي أعيد إنتاجه في تجربة الاقتراب

من المطلق، وخلق" الله" خاص بالرؤيا الشعرية، تضطلع فيها كلمة الشاعر على مستوى الخلق الشعري بوظيفة الكلمة الإلهية الخالقة: في البدء كانت الكلمة.

لنلحظ هنا في الإشارة إلى احتمال قيام الأيديولوجيا الدنيوية بدور العقيدة الدينية، تركيزًا على الوظيفة أكثر منه على الطبيعة في بلورة محددات الديانات الدنيوية البديلة. إلّا أنه يشير، لاحقًا في سياق تركيبة الفكرة ذاتها، إلى أنّ نقد الميتافيزيقا أو تقويضها قد أنتج رؤى العالم العلمية بصفتها أيديولوجيات. ويلحظ أنّ هذه الرؤية غالبًا ما تترافق مع فلسفة التاريخ، ووعود خلاصية للفرد أو للشعب أو للبشرية أيضًا.

ولعل إشارة المشروع إلى فلسفة التاريخ في مكانها، والتقاطع القائم هنا بينه وبين النظرية النقدية، إذ يمثّل النقد الجذري بمعنى المعرفي للتاريخانية بعدًا محددًا كما مولدًا للأفكار في المقاربة الفكرية لبشارة. ويتخلل هذا النقد أفكار الكتاب وقضاياه ذات الصلة كلها. فالتاريخانية ميتافيزيقا بالضرورة، سردية أو حكاية كبرى، من حيث تصورها للغائية التي تتحكم في سير التاريخ لتحقيقها. وقد تكون قوانينها مركزة على العرق أو الأمّة أو الطبقة أو الدين أو القائد الكاريزمي.. إلخ.

إنّ الأيديولوجيات الشمولية، بلغة بشارة، تمتح معرفيًا من هذه التاريخانية. وبالنسبة إليه لا يكفي توافر العقيدة الخلاصية البديلة حتى تُعدّ تلك الأيديولوجيات بديلًا، بل لا بد لها من الطقسية. ويعني بها "العبادة والطقوس الجماعية وغيرها..". والحال أنّ هذا ما يميز التاريخانيات حين تغدو سياسيًا واجتماعيًا في السلطة، كما أشار بشارة نفسه، تحت صيغة أنّ صعود الأيديولوجيات الشمولية إلى السلطة قد اتضح في ممارسات الدولة الشمولية. ويمكن تحديد الباراديغم الذي يحكم هذه الممارسات بأنه باراديغم الطقسية المتماثل بنيويًا مع الطقسية في الديانات الروحانية الطقسية. ولعل أكثرها فقاعة بالنسبة إلى التواريخ المفصلية للعلاقة بين التنوير والحداثة هو عبادة العقل في الطور اليعقوبي للثورة الفرنسية، بابتكار طقسية للعبادة مقلوبة عن الطقسية الكاثوليكية.

لا تتم ممارسات الأيديولوجيات الشمولية لنفسها، في صورة طقسية، من دون وسيط هو الحزب أو الجماعة أو الأخوية الاعتقادية الخاصة المتلاحمة ذاتيًّا حول معتقد تاريخاني. فيترجم الحزب حين يغدو في السلطة الجانب المعرفي – الأيديولوجي في تلك الأيديولوجيات إلى طقسيات وبرامج ومناهج وسياسات. وفي عملية التلقي والفهم والتأويل وإعادة إنتاج الأفكار، فإنّ تاريخًا كاملًا للحركات والأحزاب القومية والشيوعية واليسارية والأصولية

الإسلامية هو جزء من تاريخ الجهاز الحزبي الأخوي الوسيط للتاريخانية بين الاعتقاد المعرفي والمجتمع، والذي يتضح أكثر حين السيطرة على السلطة.

تفضي علمنة مفهوم أو اعتقاد العلمنة، عبر إنزال العلمانية من الاعتقادية إلى التاريخ الطويل المدى المستمر من حيث هو صيرورة، إلى تقويض نظرية العلمنة أو اعتقاديتها لأنها تسقط في" تعميمات، ولا يلبث أن ينفي عنها التفنيد المتكرر لهذه التعميمات صفة النظرية. ومن هنا فإنها ليست نظرية بل "ميتانظرية" تتضمن مجموعة مبادئ لكن لا يمكن "تطبيقها كنظرية شاملة" (ج 2، مج 2، ص 431)، ليقترح بشارة في حصيلة هذا المشروع الفكري أنموذجًا نظريًا أو أمثلة في فهم علمنة السياسة والدولة. والأمثلة ليست هي الواقع بل نموذجه في حالة التجريد والتعميم المشتقة من علاقة التاريخ الطويل المدى مع الأفكار، أو ما يفضّل بشارة وصفه بالنظرية والتاريخ.

لا يدع بشارة مجالًا للشك في أنه يصوغ محددات هذا النموذج في إطار نقده الجذري لنظرية العلمانية، من حيث هي نموذج فكري اعتقادي، مع اعترافه لها بجوانب مهمة في فهم الصيرورة التاريخية في التمايز بين المجالات. وينطلق نموذجه من مقولة التمايز بين المجالات بصفتها قاعدة في المجتمع الحديث، لكنه لا يسلّم بأنّ التمييز بين المجال الديني والمجال الدنيوي كافٍ لفهم فعل الدينامية الناجمة عن تمايزهما في المجتمعات، بل لا بد من التمييز بين أنماط التديّن والفئات الاجتماعية وأنواع الدولة ودرجة تطور المجتمعات (ج 2، مج 2، ص 431).

يبلور ما يمكننا استخلاصه بثلاث ديناميات: الأولى، "التمايز بما هو تنافر والتجاذب بين ما هو متنافر"؛ والثانية، "التمايز والفصل بما هما توتّرات وتوق إلى الوحدة"؛ والثالثة، "عودة المقدّس إلى الدنيوي" في سياق توتّر الفصل بين الحيّزين الخاص والعام، بتقديس المجال السياسي أو تسييس الدين، أو توحيد ما هو منفصل. يدمج النموذج هذه الديناميات، وهكذا يمكن تحديده في ثلاثة محددات هي ما يلي:

- قيام العلمنة على عملية تمايز المجالات المعرفية والاجتماعية عن الدين، من دون أن يعني ذلك اندثار الدين والتديّن، أو المقدّس؛

- رسم حدود للدين، من حيث هو فكر وظاهرة اجتماعية مميزة بذاتها، ولكن ذات صيرورات محتملة متعددة؛
- حدوث تفاعلات وصيرورات في المجالات العامة المعلمنة، وتحديدًا السياسة والدولة، لاستحضار المقدّس من جديد.

هذه هي المحددات الأساسية لعملية بناء النموذج، ولكل منها عناصره وأشكاله المحتملة التي يحددها بشارة.

لن نتمكن من مناقشة هذا النموذج في إطار هذه المداخلة. لكنّ ما يمكن استنتاجه منه وفق العلاقة مع علمنة نظرية العلمانية هو تجاوز النموذج بمحدداته الثلاثة على المستوى التركيبي الكلي، وفي كل محدد على حدة فيما إذا جاز فصله افتراضًا أو مؤقتًا عن بقية المحدّدات الأخرى، للنظرية أو الأيديولوجيا العلمانية بصفتها نظرية شاملة في علمنة السياسة والدولة. وفي هذه المحددات لا تصلح نظرية العلمانية لفهم العلاقة بين المقدّس بما فيه الديني والسياسة والدولة خصوصًا. فالتمايز والانفصال لا ينتج استقلاليات للمقدّس والدنيوي، بل تنافرات وتجاذبات معقدة في الممارسة الإنسانية، لأنّ تجربة المقدّس جزء لا يتجزأ من هذه الممارسة.

ولقد يمكننا أن نوظف هنا في تلك المحددات كلها في أنموذج بشارة مفهوم معاد المقدّس، بتأويل مفهوم المعاد Retour الفرويدي، في التوق إلى الوحدة بين ما هو منفصل ومتمايز، لتشكيل وحدة جديدة. ولا شك في أنّ عودة المقدّس في صورة التقديس السياسي أو تسييس الدين هو معاد للمقدّس. لكنّ أنموذج بشارة يتخطّى هذا الحد إلى القول بأنّ "كل وحدة بعد الانفصال في الفكر كانت أم في الممارسة، ليست عودة إلى الأصل الذي كان قبل الانفصال" (ج 2، مج 2، 428)، وإن أخذت صورة "استحضار" المقدّس باسم الأصول.

ويبدو لنا أنّ الأنموذج الذي يقترحه بشارة في فهم علمنة السياسة والدولة أقرب إلى أنموذج نظري في فهم معاد المقدّس، وتغير أنماط التدين داخل عملية العلمنة بما هي صيرورة تاريخية رافقت المجتمعات البشرية منذ نشأتها، وإن لم تتضح إلّا مع الأزمنة الحديثة وصولًا إلى أزمنتنا هذه التي يطلق عليها بقوة ما بعد الحديثة، منه إلى أنموذج لفهم علمنة السياسة والدولة. وإن كان قد استحال على بشارة وضع محددات هذا الأنموذج من دون فهم وتحليل للتاريخ الطويل والمتنوع والمتعدد لعملية العلمنة وتمييزها عن أيديولوجيا العلمانية، أو علمنتها بالفصل بين اعتقاديتها وما هو متعلق بالصيرورة التاريخية منها، ونسف أساسها التاريخاني في إطار محاولة

القطع المعرفي مع التاريخانية، ولجوئه إلى التاريخ الطويل المدى لتقويض المزاعم التاريخانية الميتافيزيقية تلك، والتي هي من منظور المؤرّخ مزاعم لا أكثر، إذ كما يشير جاك لوغوف فيها قليل من التاريخ.

ويبدو لنا أنّ العنوان المفتاحي لأنموذج بشارة يمكن أن يكون تحت صيغة: أنموذج نظري في فهم معاد المقدّس وأنماط التدين في عملية العلمنة، بدلاً من "أنموذج نظري في فهم علمنة السياسة والدولة". إذ يكتسب هذا الأنموذج خصائص ما يمكن أن نعدّه بقوة أنثروبولوجيا المقدّس والدين وأنماط الدين في عملية العلمنة، مع فهم الأنثروبولوجيا هنا في إطار تداخلها الوثيق مع العلوم المجاورة. وهو ما يمكن فهم كل اختصاص في العلوم الإنسانية والاجتماعية على هذا الأساس. بل ويكتسب التاريخ الطويل للعلاقة بين الدين والعلمانية أهمية أنثروبولوجية في البحث الأنثروبولوجي العربي من الناحية النظرية، وذلك من حيث اعتناء بشارة بالتدين الشعبي العميق والمديد، وممارسة الناس دينهم وفق فهمهم إيّاه، وليس وفق طقوس الشريعة ووكلائها.

لكنّ ما يؤخذ على بشارة هو هذا الاعتناء الحرفي المعمق بهذا التديّن الشعبي في التاريخ المسيحي، بينما أهمل تاريخًا خصبًا له وربما في بعض اللحظات أكثر إثارة ودلالة في الاجتماع الديني الجماعاتي الإسلامي، ولا سيما في الأناضول وشمالي بلاد الشام.

لكن من جانب آخر يبدي بشارة حذرًا كبيرًا من الاتجاهات ما بعد الحداثية، وإن كانت بعض أشكال التدين ومعادات المقدّس وأنماطه الجديدة موضوعًا أثيرًا لهذه الاتجاهات، بل وإن كان يلتقي معها في نقض التاريخانية عبر نقض "السرديات الكبرى" والتي دفعتها النظرية النقدية من قبل. ومفاد ذلك أنّ مشروع بشارة وأنموذجه المكثف جدًا القابل وفق تقديري للتوسع، والذي اقترحه في خاتمة مشروعه الكبير، يبقى جوهريًا في إطار نقد الحداثة. وهو يلامس المشترك بين نقد الحداثة واتجاهات ما بعدها في نقض التاريخانية على المستويات المعرفية والأداتية والنظمية.

وبهذا أنهي – معذرة خلافًا للعادة – من حيث يجب أن أبدأ مدرسيًا، وهو أنّ عمل بشارة يندرج جوهريًا في إطار ما يمكن تسميته بنقد الحداثة في المجال الفكري العربي، ونقد الحداثة العربية تخصيصًا. ولما أسميه مؤشرات يمكن أن تكون قياسية، وأتجرأ على وصفها باتجاهات الربع الأخير من القرن العشرين على وجه التحديد. وهذا ما يمكن أن نطلق عليه من دون مجازفة اسم اتجاه، غير أنّ نقد الحداثة متقاطع مع نقد ما بعد الحداثة ولا

سيما في المجال المعرفي. وفي هذا يتموضع بشارة في مرحلة من" شفا" بينهما. فهو، بنقده الجذري لأيديولوجيا العلمنة وتفكيكه لها ونزع السحر الاعتقادي والتمامي عنها، ينقض أيديولوجيا الحداثة جذريًا واقفًا عند تلك "الشفا". لكن ليس المرور حتميًا من نقد الحداثة إلى ما بعدها، وفي هذا ما يكفي للفهم.

وفي النهاية، أسمح لنفسي بالقول إننا أمام متن رفيع وضخم حقيقة من متون الثقافة العربية الحديثة، ومن متونها الفكرية التكوينية الحقيقية، ويضع أمامنا تحديات مباشرة لمناقشته، ولعلّ من أبرز أسئلة هذا المتن هي دعوتنا إلى قراءة بشارة ونقده من جديد.

حدود العلمانية: ملاحظات على كتاب عزمي بشارة "الدين والعلمانية في سياق تاريخي"

فتحي المسكيني*

تنبيهات أوّلية

لغة الكتابة وأسلوب التحرير

طريقة عرض مواد الكتاب

الخيط الإشكالي

أطروحات وأسئلة

في حدود العلمانية

تأويلية دينية سالبة

* أستاذ التعليم العالي في الفلسفة المعاصرة في جامعة تونس، متخصص في فلسفة مارتن هايدغر.

تنبيهات أوّلية

علينا الإقرار بما يحتوي عليه هذا العمل الضخم من طموح نسقي استثنائي في وقتنا؛ وليس فقط في الحجم – إذ أنّ الأمر يتعلق بقراءة ثلاثة مجلدات – بل أيضًا في شساعة الميدان المبحوث – من القرون الوسطى إلى ما بعد الحداثة – وخاصة في طبيعة الإشكالية المعالجة: استعراض تاريخ الدين والعلمانية ونظريات العلمنة من أجل بلورة أنموذج نظري جديد "في فهم علمنة السياسة والدولة" (ج 2، مج 2، ص 409).

كذلك تجب الإشارة إلى طريقة كتابة هذا المؤلّف الكبير، فهو يجمع بين البحث المفهومي والتحليل التاريخي والتركيب النظري. وهو ما فرض مراوحة مريرة بين مدوّنات عدّة: دينية، وأنثروبولوجية، وفلسفية، وسوسيولوجية في الجزء الأوّل؛ ثمّ دينية، وسياسية، وإبستيمولوجية، وفلسفية، وقانونية في مجلّدي الجزء الثاني. وكلّ ذلك "في سياق تاريخي". وعلينا أن نمنح هذه العبارة المنهجية كلّ نفوذها الإجرائي، فهي وحدها ما يؤمّن وحدة الموضوع والحسّ الإشكالي ووجهة التفسير.

لغة الكتابة وأسلوب التحرير

نحن أمام اصطلاح مرن ودقيق، يبتعد عن رطانة النقد الأيديولوجي لكنّه لا ينزلق في ركاكة التوصيف القانوني للبنود والتوصيات. إذ نقرأ نصًّا نسقيًّا مترامِيًا يسعى في كل مرة إلى الجمع اللطيف بين الإيحاء البيداغوجي للأفكار حتى يوسّع دائرة المخاطبين والبناء النظري للمسائل بصفتها شبه وقائع تاريخية أنتجتها بنى معرفية ومؤسساتية يمكن التحقق منها بصفة تحليلية.

طريقة عرض مواد الكتاب

نصادف منذ البداية وفي كل مرة تلخيصًا جامعًا لأهمّ مراحل البحث وأبرز قضاياه وأكبر نتائجه وأخطر رهاناته. وعلى الرغم من تنبيه المؤلّف إلى ضرورة عدم اكتفاء القارئ الحصيف بالملخصات، فإنّه لا أحد من القرّاء سوف يمنع نفسه من الاستضاءة بها ولو في أوّل الأمر فحسب. وعلينا التنويه بهذا الحرص المنهجي على

توجيه القارئ وتيسير مدخله إلى غياهب النص ومدّ يد العون له حتى يتبصّر في فهمه ويذهب رأسًا إلى العبرة النظرية في كل مرحلة من مراحل الإنجاز.

ولكنّ أهليّة مناقشة هذا الكتاب تثير مشكلًا خاصًّا وخصوصًّا بالنسبة إلى متفلسف. فالمؤلف لا يخاطب الفلاسفة أو هكذا يبدو. ولا يتّبع طرائقهم في الكتابة ولا ينخرط في تقاليد الاستشكال التي يرضونها. وليس له رهاناتهم. وهذا الأمر يدفع على الحرج، وهو حرج فلسفي نحاول هنا أن ننطلق منه.

في مقابل ذلك نحن نلمس ضربًا مربكًا من التواضع الإبستيمولوجي طوال منعرجات الكتاب، إنّه لا يريد أن يوحي إلى قارئه بأيّ بطولة فلسفية. وهو لا يعمل تحت ملامح الفيلسوف / البطل. بل يحرص على أن يكون باحثًا منظّرًا أي منتجًا لنماذج تفسير يمكن التعويل عليها.

الخيط الإشكالي

ما جلب انتباهنا عند قراءة هذا المؤلّف هو العلمانية وليس الدين. ويبدو لنا أنّ حضور الدين سواء في العنوان أو في ثنايا الكتاب بمجلداته الثلاثة هو حضور إجرائي فقط. هو محاور غائب. إذ لا نعثر فيه لا على نقد للدين ولا على أبولوجيا دينية. لا فويرباخ هنا ولا كيركغارد. بل شيء آخر.

طبعا هناك الفصل الثالث من الجزء الأول: "في نقد نقد الدين". لكنّ هو هذا ما قصدناه. إذ ما معنى أن ننقد من ينقد الدين من الفلاسفة من حجم كانط وهيغل وماركس وحتى فيبر؟ يعني أن نضع الدين تحت ما سمّاه هوسرل "إبوخيا"، أن نعلق الحكم في شأنه، أن نضعه خارج المدار؛ ولا نعتمد على صلاحيته.

وهكذا فإنّ القارئ يكون قد لاحظ أنّ الفصلين الأول والثاني السابقين لا يؤسّسان أيّ فلسفة أو نظرية في الدين، بل فقط رسم مسطّح إذ يمكن تحقيق أمرين. أولهما تمييز الديني عن المقدّس؛ وثانيهما بيان أنّه "لا دين من دون تديّن". وهكذا خرج الدين بالمعنى (العقدي) الدقيق من أفق الإشكالية المطروحة وصار من الممكن التحرّك بحرّية تفكير أوسع نطاقًا. وهو ما أمّنه الفصل الخامس تحت عنوان إجرائي شديد الأهمية، ألا وهو "الانتقال من مبحث الدين والتديّن إلى مبحث العلمانية".

يمكننا القول إنّ هذا هو أوّل طمأنة حاسمة فيما يخصّ أيّ خطاب فكري أو مفكّر حول الدين اليوم. لن يتعلق الأمر منذ الآن بنقد الدين بما هو كذلك. بل بظاهرة الانتقال من مبحث الدين إلى مبحث العلمانية. والبحث في طبيعة هذا الانتقال تاريخيًّا هو أحد أغراض الكتاب الأكثر متانة نظرية.

القصد هو أنّ أفق الفهم قد تغيّر بلا رجعة. طبعًا هذا يطرح مشكلًا علينا توضيحه. إنّ المؤلّف قد بسط أطروحة صريحة تقول: "عن عدم فهم التديّن في عصرنا من دون فهم العلمانية والعلمنة" (ج 1، ص 405). ولكن هل هذا هو رهان الفهم الذي سيشتغل عليه المؤلف في الجزء الثاني بمجلديه؟ لا يبدو أنّ "فهم التديّن في عصرنا" هو المشكل الهرمينوطيقي المطلوب لذاته. بل إنّ المؤلّف سوف ينتهي إلى القبول بصوغ الأطروحة المعاكسة: أنّه لا يمكن فهم العلمانية والعلمنة من دون فهم تاريخ الدين وأنماط التديّن مذكّرًا بأنّ "مفردة العلمانية" نفسها قد "بدأت مصطلحًا دينيًّا" (ج 1، ص 444)، وأنّ "سياقات العلمنة الأولى هي سياقات إطار ديني ولغة دينية" (ج 1، ص 447).

يبدو لنا أنّ الكتاب في جملته يراوح بين خيط إشكالي صريح، وهو "نقد العلمانية" من أجل بلورة "أنموج نظري عن العلمنة" بعامة، وخيط إشكالي غير مباشر ضمني أو مسكوت عنه، وهو توفير جملة مركّزة ممّا يمكن أن نسمّيه "تطمينات إبستيمية" أو معرفيّة حول منزلة التديّن ومشروعيته المعيارية في أفق المؤمن المعاصر سواء أكان فردًا أم دولة. لكنّ خطة الكتاب لا تعمل بصفة صريحة ونسقية إلاّ على الخيط الإشكالي الأول أي خيط العلمانية. أمّا الخيط الآخر فهو يعمل بكل قوة ولكن بصفة ضمنية. ويبدو لنا أنّ هذا هو الرهان "الفلسفي" للكتاب. والسؤال الصامت هو كيف نوفّر تفسيرًا نظريًّا أو معرفيًّا لإمكانية التديّن المعاصر، يحفظ لها أصالتها الأخلاقية بواسطة بحث تاريخي "علمي"، ينجح في بلورة أنموذج مرن وملائم عن العلمنة في المجتمع الحديث بعامة، والمجتمعات العربية بخاصة؟

أطروحات وأسئلة

نحن نلامس تلطّفًا مطّردًا في صوغ الفكرة الرئيسة للكتاب من مجلد إلى آخر، أي من حيث النشر، ما بين كانون الثاني / يناير 2013، وكانون الثاني / يناير 2015.

أشرنا منذ قليل إلى قلق مفهوم الدين في الكتاب هو الحاضر الغائب. هو الحاضر في عناوين الفصول (4 من مجموع 5 في المجلد الأول؛ و6 من مجموع 12 في المجلد الثاني؛ و1 من مجموع 6 في المجلد الثالث)، ذلك أنّ نصيب الدين من جملة الفصول هو 11 في مقابل 12 فصلًا مخصصة لدراسة العلمانية. لكنّ هذا الحضور لا يعكس أطروحة الكتاب، فهي متعلقة أساسًا ببناء نموذج نظري حول العلمنة. إنّ الدين لا يحضر إلاّ بقدر ما يخدم هذه الأطروحة.

ومن المهمّ أن نذكّر هنا بهذا القول للمؤلّف: "لم يُكتب هذا البحث ليكون كتابًا نظريًّا في الدين عمومًا؛ فهذا جهدٌ ما عاد مثمرًا أو حتى ممكنًا برأيي" (ج 1، ص 8). وعلينا أن نسأل لماذا؟ ثمّ كيف نفهم إذًا، حضور مفهوم الدين في عنوان الكتاب وفي كثير من فصوله؟

طبعًا هناك مكاسب بحثية منذ المجلد الأوّل. ويمكن قراءة الفصول الأربعة الأولى من المجلد الأول، بصفتها في جوهرها تطمينات معرفية أو معالجات صامتة لمشكلات عميقة مقصودة لقارئ معيّن يفترض المؤلّف أنّه يخاطبه، وإن كان لا يعيّنه. وهناك مشكل كبير حول هويّة القارئ أو المخاطَب في هذا الكتاب.

مثلًا: أنّ الدين ظاهرة اجتماعية لا يمكن اختزالها في الشعور بالمقدّس (ج 1، ص 20)؛ أنّ "ممارسات كثير من الديانات وطقوسها" تحتوي على "فنون الرسم والموسيقي والتمثيل"... ومن ثمّ أنّ كثيرًا من الديانات هي في تصالح أصلي مع الفنون (ج1، ص 25)؛ أنّ "علمنة المقدّس" ليست هي "علمنة المجتمع أو الفكر أو الدولة" (ج 1، ص 27)؛ أنّه "تبقى هناك مجالات علمانية أو معلمنة كثيرة تزدهر فيها تجربة المقدس" (نفسه)... وأنّه "من الصعب الاستخفاف بشأن الدين في حياة البشر مؤمنين كانوا أم غير مؤمنين" (ج 1، ص 28). وأنّه "ليس الإيمان [هو] الذي يميّز الدين" (ج 1، ص 30). وأنّه ليس هناك "علاقة بين التفلسف في إثبات وجود الله ... من جهة، والتديّن من جهة أخرى" (ج 1، ص 31). وأنّ "انشغال الدين والفلسفة بالمسائل نفسها يوصل الفلسفة ببداياتها" (ج 1، ص 32). وأنّه "من الجائز تسمية الميل إلى رؤية العالم ككلّ...مزاجًا دينيًّا" (ج 1، ص 33). وأنّ "الأسطورة الدينية مكوّن من مكوّنات العقيدة" (ج 1، ص 57). وأنّ "الدين لا يتناقض مع العلم بقدر ما يتخلص من عناصر السحر القائمة فيه" (ج 1، ص 102). وأنّ "الجمل الإيمانية لا تُدحض بالعلم" (ج 1، ص 189). وأنّ "انتشار العلم لا يعني الحق بالتعامل مع العقيدة الإيمانية ذاتها على أنها خرافة أو

نظرية خاطئة يمكن دحضها" (ج 1، ص 203–204). وأنّه "يوجد تديّن من دون إيمان ولكن لا دين من دون تديّن" (ج 1، ص 223). وأنّ "الدين ليس خرافات أو أفكارًا مغلوطة شائعة، والإلحاد ليس نظرية علمية" (ج 1، ص 245) ... إلخ.

طبعًا علينا أن نطرح بعض التساؤلات هنا، مثلًا:

ما جدوى تخصيص الفصل الأول من المجلد الأوّل لمسألة المقدّس، إذا كان المقصود هو الرجوع بالاستشكال إلى البحث في ماهية الدين؟ ما الفائدة من معاكسة حركة التفكير الأوروبي في الخروج من نطاق الدين إلى أفق المقدس؟ هل الأمر يتعلق برغبة في تبيئة النقاش أم هو موقف فلسفي واع بذاته؟ ما الحاجة الفلسفية اليوم إلى تمييز الدين عن المقدس والعودة بنا إلى مساءلة التديّن بما هو كذلك؟

في واقع الأمر، ثمّة تطوّر خطير في التفكير الحديث من نطاق "فلسفة الدين" في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر (من كانط إلى شلايرماخر وهيغل وشلنغ، والتي انتهت إلى نقد ملحد للدين من فويرباخ إلى نيتشه) إلى اكتشاف وبلورة لمسألة "المقدّس" طوال القرن العشرين (قبل ظهور ثيمة "عودة الديني"). ما نلاحظه لدى المؤلّف هو عدم التقيّد بهذا النوع من الانتقال الفلسفي (الغربي) من مسائل البحث في ماهية الدين إلى السؤال عن معنى المقدّس بعامة، بل والعمل المقصود على إقامة مناقشة داخلية للتديّن وللتجربة الدينية في صلة وثيقة مع "مشاعر المقدس". يبدو لي أنّ أهمّية الدين في ثقافتنا الراهنة هي التي جعلت المؤلف يناقش مسائل الدين والمقدّس الحديثة من دون الانضواء تحت منطق تطوّرها التاريخي في الفكر المعاصر. وفي الحقيقة فإنّ من واصل البحث في دلالة الدين بعد انهيار فلسفة الدين الألمانية هو قد نقله من أفق فلسفة الدين إلى نطاق علم اجتماع الدين (ديركهايم، وفيبر). ولكن ماذا بقي عندئذ من السؤال عن مفهوم "الدين" في دلالته اللاهوتية؟ ثمّ ما هي طرافة البحوث الأنثروبولوجية والأدبية والوجودية المعاصرة في إشكالية المقدّس؟ – ربما لا فرق عندئذ، من حيث الصلاحية الإبستيمولوجية، بين معاملة مسائل الدين من حيث هي أشياء اجتماعية والبحث الأنثروبولوجي في معاني المقدس، إلاّ على مستوى طبيعة المنهج. وجه الصعوبة إذًا، هو الجمع بين الديني والمقدّس في نطاق استشكال واحد: الديني مشكل لاهوتي من نوع إبراهيمي؛ والمقدس سؤال أنثروبولوجي / فينومينولوجي من نوع وثني جديد، يجد نبرته الخاصة في تنشيط نيتشه وهيدغر خاصة للنموذج

اليوناني (المتعدد أو الشركي) للعنصر "الإلهي". والمتصفّح لعناوين العناصر الأربعة المكوّنة للفصل الأوّل (أوّلًا– عن التجربة الدينية؛ ثانيًا – الأسطورة والمعنى بالحكاية؛ ثالثًا – عن السحر والدين؛ رابعا– الدين والأخلاق) يضطر إلى التساؤل: أين ذهب "المقدس" عندئذ؟ وقد كان حاضرًا في عنوان الفصل الأول: "المقدَّس والأسطورة والدين والأخلاق". ولا يخلو هذا العنوان من ترتيب تاريخي واضح.

يبدو لنا أنّ إدخال عنصر المقدّس في تفسير الشعور الديني لا يخلو من صعوبة خطيرة. والتعويل الواسع على أعمال مارسيا إلياد مثير للمشكلات (ج 1، ص 52 وما بعدها). صحيح، كما يقول المؤلف، أنّ "وكلاء الدين عمومًا" يجهدون "لإبقاء تجربة المقدس الشخصية في المجال الديني" (ج 1، ص 26)؛ لكنّ هذا ليس مبرّرًا كي ينتهي التحليل إلى أنّ "الشعور الديني هو حالة الشعور القصوى، وليس بالضرورة في الدين أو عبر التديّن" (ج 1، ص 27). ما هو مزعج هنا هو الإدغام المتعمَّد بين الديني والمقدّس، والحال أنّهما يطرحان في الفكر المعاصر مشكلين متباينين.

إنّ المؤلف على بيّنة من أنّ المقدّس عابر للمجالات، للدين ولغير الدين. ولكن بدلًا من الاستفادة المباشرة من "الفصل" المنهجي المعاصر بين الديني والمقدّس هو يعمد – وهذا ربما كان من ملامح الابتكار هنا – إلى الإعراض عن متابعة مغامرة المقدّس في الأفق المعاصر، ويحرص على التحديق دومًا من زاوية الدين بصفته نموذجًا تفسيريًا لا يزال في صحّة جيّدة.

هو يقدّم صيغة السؤال المعروفة في الغرب: "هل انحسار مجال المقدس الغيبي لمصلحة توسّع مجال المقدس الدنيوي هو عملية العلمنة؟" (ج 1، ص 27)؛ لكنّه سرعان ما يعرض عنها مشيرًا بحركة قويّة، ولكن خاطفة، إلى أنّ "علمنة المقدس" لا تعني "علمنة المجتمع أو الفكر أو الدولة" (نفسه)، كما يتبادر إلى ذهن الأوروبي المعاصر.

وعلى الرغم من أنّ خوض المؤلّف جملة كبيرة من المناقشات السالبة مع الفلسفة بما هي كذلك، فإنّ نصّه، كما في الفصل الأول من المجلد الأوّل، لا يخلو من خطرات فلسفيّة مهمّة، وإنْ كان يبحث لها عن صيغ خارج أسلوب الفلاسفة. يقول مثلًا: "الوجود أمرٌ رائع، ولا يبدو أنّ الحياة اليومية تشكّل إجابة كافية عنه" (ج 1، ص 34). طبعًا هذا يشرّع لتجارب المعنى، ومن ثمّ للفلسفة كما للدين. لكنّ اللافت هنا هو أنّ المؤلف يعمد في

بعض ردهات التحليل إلى نوع من التحدّي ما بعد الميتافيزيقي لعمود التفلسف التقليدي أي العقل المحض أو النزعة العقلانية بعامة. فهو لا يتردّد في التنبيه الحاد، مثلًا، إلى أنّ "العقلنة تواجه تحديات أكبر مما تواجهه العلمنة" (ج 1، ص 27)؛ أو هو يحكم صراحة على الفلسفة بأنّها إمّا "تحليلية خالية من البعد الديني" أو هي "كونية... تخرج من الإنسان نحو الخارج لكنها قد تقع في العدمية، أي قد لا تجد معنى خارج حياة الإنسان" (ج 1، ص 34). وعلينا أن نتساءل: لماذا يتمّ تجميع دلالة الفلسفة الكلّية بهذه الطريقة التي تفقّرها وتحوّلها إلى جهد عقلي مهذار خارج أفق "التحليل العقلاني" الذي غرضه "ليس إهمال هذه الانفعالات باعتبارها غير عقلانية، بل محاولة فهم معناها..."(ج 1، ص 28). وفي المقابل لا يتردد المؤلف في مسايرة من يقول إنّ "فلسفة أفلاطون تتضمن مزاجًا دينيًّا" (ج1، ص 33)؟

على كلّ، لا يمكننا أن نمرّ هنا من دون أن نلاحظ بعض التصريحات عن مقاصد الفلاسفة (خاصة حول هيدغر)، هي تحتاج إلى تدقيق ومراجعة كبيرين. مثلًا حول معنى "الأنطو – ثيولوجيا" (ج 1، ص 155–156)، وهو مفهوم صعب جدًّا ومعقّد في نصوص هيدغر، ولا علاقة له بالدين أصلًا. كما أنّ بعض المفاهيم الفلسفية التي تمّ التعويل عليها في طرح المسائل هي مفهومات انسحبت من التفكير المعاصر، خاصة مفهوم "المطلق" الذي لم يؤدّ أيّ دور كبير في الفلسفة منذ المثالية الألمانية. وذلك علاوة على تعريفات للفلسفة تقادمت كثيرًا أخلاقيًا وسرديًّا (ج 1، ص 44)، منعت المؤلف من التفاعل مع الكتابات الفلسفية الصرف عن الدين، منذ فلاسفة الاختلاف (فوكو، ودولوز، وفاتّيمو، وخاصة دريدا) إلى اليوم (أغمبن، وباديو، وجيجيك... إلخ).

ثمّة مشكل آخر يتعلق بالمنزلة التي يمنحها المؤلّف قضية "الإيمان". لقد مرّ بنا تصريحه أنّ الإيمان ليس هو الذي يميّز الدين. وكما فعل مع مفهوم المقدّس، عمد المؤلّف إلى إخراج الإيمان من مركزيّته الدينية. قال: "لا نعتبر الإيمان كافيًا لتشكّل الظاهرة الدينية من دون العاطفة الدينية المنفعلة، والمتأثّرة بالمقدّس، والتي تعرّفه مقدّسًا بموجب انفعالها، وهذا بالطبع مجال منقطع عن وظائف العقل بما هي عقلانية، وعن الحكمة، لكنه، مع ذلك، مجال إنساني" (ج 1، ص 43–44). ما يقلق هنا هو العمل خارج ورشة الاجتهاد الحديث في الثقافة الغربية: الخروج من الدين بواسطة الإيمان المحض من حيث هو مشكل ذاتي. ومن ثمّ الخروج من الظاهرة

اللاهوتية – السياسية إلى أفق التجربة الخاصة أو الشخصية للإيمان. والحال أنّ ما يقترحه المؤلف هو العكس: ينبغي الخروج من نطاق النقاش عن الإيمان الخاص إلى طرح قضية التديّن بصفتها مشكلة اجتماعية.

في واقع الأمر نحن أمام اجتهاد "غير علماني"، ومن ثمّ "ما بعد حديث"، يريد إعادة الدين إلى عناصره الاجتماعية في معنى نماذج العيش. ومن ثمّ يتمّ الاستغناء عن النقاش الأخلاقي أو الشخصاني عن مسائل الإيمان. والتجرّؤ عندئذ على اعتبار المقدّس مجرّد قرار ديني حول أنفسنا. ولكن خاصة على إعادة رسم "المجال الإنساني" بصفة متمرّدة على المعادلة الفلسفية الرسمية للحداثة: الذات = العقل أو "الكوجيطو" من ديكارت إلى هوسرل.

ومن هنا أتى المؤلف إلى أطروحته الطريفة: "يوجد تديّن من دون إيمان، لكن لا دين من دون تديّن" (ج 1، ص 223). ما وجه التقابل هنا بين "الإيمان" و"التديّن"؟ هل هناك متديّنون ليسوا مؤمنين؟

في الحقيقة يبدو وجه الابتكار في نوع القلق الذي تثيره طريقة المؤلف في تنزيل مفهوم الإيمان، فعلى خلاف حركة التنوير الأوروبي الذي يذهب من "الإيمان" (الديني، والكنسي، وقبل الحديث) إلى "الاعتقاد" (النفسي أو الظواهري أو الذاتي الحديث)، يحاول المؤلف أن يميّز بين "الإيمان المعرفي" (أي Belief أو الاعتقاد) و"الإيمان العرفاني" (أي Faith أو الإيمان الديني)، ولكن ليس بقصد "الفصل" بينهما بل بغرض إعادة توزيع الفروق بينهما على نحو يخدم تنزيل تجربة "التديّن" في أفق المؤمن المعاصر. وفي هذا السياق علينا أن نفهم "استدراك" المؤلف قائلًا: "إنّ دراسة الدين وأنماط التديّن والولوج في تفصيلاتها، قد تنسينا 'الإيمان' باعتباره أمرًا أساسيًّا يميّز أيّ حالة تديّن" (ج 1، ص 196).

أمّا وجه الطرافة فيكمن بحسب تقديرنا في محاولة الربط المنهجي بين الإيمان والتديّن من دون مماهاة بينهما. فالإيمان يتعلق بالعلاقة مع المقدس نفيًا وإثباتًا، لكنّ التديّن مرتبط بما يسميه المؤلف "الإظهار" (ج 1، ص 228). يبقى الإيمان مشكلًا "خاصًا" أو شخصيًا بالمعنى الحديث. لكن ليس هناك تديّن خاص أو شخصي. والقصد هو أنّه من الناحية الاجتماعية "لا دين من دون معتنقين لهذا الدين" (ج 1، ص 228). وبذلك تمّ نقل الدين من نطاق مسألة إيمانية إلى أفق البحث الاجتماعي في أنماط التديّن. وهو ما حاول المؤلف أن يؤصّل

له من خلال تنشيط التمييز القرآني بين "الإيمان" و"الإسلام" (ج 1، ص 228–229). ولا تفوتنا الملاحظة الرشيقة إلى تأخّر ظهور استخدام لفظ "التديّن" في التاريخ الإسلامي إلى القرن الرابع هجري (ج 1، ص 268).

ويبدو أنّ ما يبحث عنه المؤلف هو موقف "يؤكّد حقيقة الدين الوجدانية، لكنّه في الوقت ذاته يفصلها عن المحاكمات العقلية العلمية" (ج 1، ص 268). يبحث المؤلف عن "تنوير" من نوع آخر، غير عنيف وذي طبيعة "تفهّميّة": تنقل مشكلات الدين من معارك "الصحّة" (والخطأ أو الوهم) إلى مهامّ "المعنى" (ج1، ص 268). طبعًا هذا موقف فلسفي معروف منذ سبينوزا. وهو يقوم على الاحتفاظ بحقيقة الدين لأسباب تتعلق بوظيفته وليس بحقيقته. لكنّ ما يعيبه المؤلف على الفلاسفة بعامة هو ما يسمّيه "خطأ الملحدين"، وهو يعني عنده إخضاع "روايات الدين لمحاكمات العقل" (ج 1ن ص 270). وهو يتّهم كانط بأنّه وقع في هذا الخطأ. ولا أظنّ أنّ كانط كان ملحدًا، بل فقط كانت له نظرة "ترنسندنتالية" للمسألة، أي تعيد الحاجة الأصلية في طبيعة البشر إلى الدين إلى شروط قبلية في عقولهم البشرية، وليس إلى أيّ قصص وضعية.

ما يقلق في التمشي الذي اعتمده المؤلف هو التقابل الحاد والتقليدي بين الفلسفة والدين. وهذا هو ما دعاه إلى افتراض تقابل حاد بين الدين من حيث هو ماهية عقلية والتديّن بصفته "أسطورة معيشة" (ج 1، ص 275) (وهذه عبارة رشيقة تحت قلم المؤلف). لكنّ هذا التمشي لا ينجح إلاّ عندما نقابل بين الفلسفة التقليدية في الدين وعلم اجتماع التديّن المعاصر. لكن لو استندنا إلى تجارب المعنى لدى ريكور أو طرحنا المسألة بصفة تفكيكية كما فعل دريدا، لمّا كان ذلك التقابل ممكنًا أو مريحًا بهذه الصفة، إذ أنّ "المعيش" ليس مفهومًا غريبًا عن الفلسفة المعاصرة منذ دلتاي.

لكنّ البداية النظرية الفعلية للكتاب إنّما تبدو لي مع عنوان الفصل الخامس: "الانتقال من مبحث الدين والتديّن إلى مبحث العلمانية" (ج 1، ص 403). ثمّ يأتي التدقيق الحقيقي والحاسم لهذا الانتقال، وقد عرّفه المؤلف بنفسه في صيغتين مختلفتين. صيغة تأويلية ترنسندنتالية بقوله "عن عدم إمكان فهم التديّن في عصرنا من دون فهم العلمانية والعلمنة" (ج 1، ص 405). ثمّ صيغة نقدية تاريخية، أنّ إلحاق الدين بالدولة هو سابق للفصل بينهما، ومن ثمّ فهو الذي حوّل الانقسامات الدينية إلى انقسامات سياسية (ج 1، ص 428).

فجأة تتحوّل وتيرة النصّ في مستهلّ الفصل الخامس من المجلد الأوّل، ويأخذ المؤلف في تكلّم لغة نقدية ضدّ أطروحة محدّدة عن العلمانية، تلك التي يتبناها "الناشطون السياسيون عادة، ولا سيما في الدول العربية والإسلامية"، والتي تتلخص في دعوى "فصل الدين عن الدولة" (ج 1، ص 405)، مع جملة الصيغ المختلفة التي تأخذها هذه الدعوى.

تقوم خطّة المؤلف على التلطّف في المصطلحات وفي طرق طرح مسائل العلمانية ومن ثمّ يحاول أن يعيد تركيب العلاقة مع الدين. فهو يتبنّى بسرعة تحديد نيكلاس لومان للعلمنة بكونها "السياقات الاجتماعية والسياسية لخصخصة القرار في الشأن الديني" (ج 1، ص 406). ويستصلح بأسلوب رشيق توصيف فرح أنطون للعلمانية بكونها تعني عنده "تحييد الدين من جانب أبناء الأمّة...لكي يتحدوا في ما بينهم اتحادًا حقيقيًا" (ج 1، ص 406).

بدلًا من مصطلح "الفصل" المزعج يتبنى المؤلف مصطلحات أكثر تلطّفًا من قبيل "الخصخصة" و"التحييد". وهذان المصطلحان هما جزء فقط من معجم بنيوي متواتر طوال الكتاب مثل "التمييز" (مثلًا بين العلمانية والعلمنة) و"التمايز" (داخل الدين نفسه وداخل المجتمع أو الدولة) و"الدرجات" (في تطوّر العلمنة تاريخيًا) و"الحدود" (حدود التنوير مثلًا)....وكلّ ذلك "في سياق تاريخي"، أي بناءً على مفهومات تشكيلية معاضدة من قبيل "الصيرورة" (أنّ العلمنة صيرورة تاريخية وليست وصفة جاهزة) و"التطور" (الحس الأنثروبولوجي لم يفارق الكتاب) و"التجربة" (مثلًا تجربة المقدس)... إلخ.

ولكن يبدو أنّ أهمّ قرار لديه هو ضرورة "التمييز بين العلمانية والعلمنة" على نحو مبتكر، أي بين "أيديولوجيا القرن التاسع عشر" التي قامت عليها هوية الدولة الأمّة، و"العلمنة باعتبارها صيرورة تاريخية" أو هي "جزء من صيرورة تاريخية سابقة على الحداثة" (ج 1، ص 407). وهو تمييز يوشك أن يغيّر من عناصر النقاش حول العلمانية في أفق الفكر العربي المعاصر.

تقوم خطّة المؤلف على تفكيك أطروحة العلمانية (أي الفصل بين الدين والدولة بالمعنى العنيف للعبارة) من خلال التمييز الرشيق بين العلمانية (التي تحوّلت هنا إلى "أيديولوجيا") والعلمنة (التي تمّ التعامل معها من حيث هي صيرورة تاريخية تدعونا إلى صوغ نموذج نظري لتفسيرها). هذا هو الجزء الصريح من الخطة.

لكنّ المؤلف تعوّد أن يفاجئ القارئ بتنبيهات هي تنتمي في تقديرنا إلى طبقة خفية من الكتاب. وهي تهمّ فهم الدين في ضوء ضرب موعود من هرمينوطيقا أنماط التديّن. إذ كيف يجدر بنا أن نقرأ هذا الاستدراك في قلب تحليل المعنى السديد للعلمنة. قال: "لكنّ بحثنا هذا ليس بحثًا في العلمنة في حدّ ذاتها، بل بقدر ما نحتاج إليها لفهم أنماط التديّن في عصرنا" (ج 1، ص 407).

لنذكّر هنا بما جاء في الصفحة 8، قال: "لم يُكتب هذا الكتاب ليكون كتابًا نظريًا عن الدين عمومًا؛ فهذا جهد ما عاد مثمرًا أو حتى ممكنًا برأيي".

الكتاب لا هو بحثٌ في العلمنة ولا كتابٌ نظري في الدين، بل هو بحث في العلمنة بقدر الحاجة إلى فهم أنماط التديّن في عصرنا. هكذا علينا أن نقرأ.

ثمّة حاجة تأويلية تكمن وراء كتابة الكتاب. لكنّها حاجة صامتة. ويحرص المؤلف على عدم التطرق إليها "فلسفيّا" وإنما الاكتفاء بالبحث "التاريخي" في شروط إمكان فهمها، وهي توجد بحسب تقديره في ضرورة فهم العلمنة وتمييزها عن دعوى العلمانية.

في حدود العلمانية

يذكّر المؤلف بأسلوب رشيق أنّ العلمانية تنحو إلى جعل مرجعيّتها من حيث هي قيمة ومعنى "مرجعية معيارية غير دينية" (ج 1، ص 407). ويقرّ المؤلف بأنّ هذا الأمر "صيرورة تاريخية" أي "نتاج عملية تمايز اجتماعي بنيوي وتغيّر في أنماط الوعي". بهذا التدقيق هي "علمنة". لكنّ الناشطين "العلمانيين" ينزعون إلى تحويل العلمانية إلى "أيديولوجيا" للدولة الحديثة أي إلى وعي سياسي زائف أو مناضل قائم على معاداة الدين بما هو كذلك.

تبدأ حدود العلمانية في الظهور مع تحوّلها إلى جهاز تبرير عقائدي للدولة الحديثة. نعني هي تخرج من نطاق "العلمنة" (أي البناء "الدنيوي" لشرعية الحكم) وتتحوّل إلى تبرير معياري غير ديني لشرعية ذلك الحكم.

هنا ينبغي لنا أن نفهم التمييز الذي قصده المؤلف بين العلمانية والعلمنة. تبدو العلمانية لديه مصطلحًا نسي أصله الديني وتحوّل إلى أداة أيديولوجية للدولة الحديثة؛ أي إنّ العلمانية ظاهرة حديثة؛ أمّا العلمنة فهي ظاهرة سمّتها الحداثة بهذا الاسم إلاّ أنّها "جزء من عملية تطور تاريخية طويلة تعود إلى ما قبل الحداثة" (ج 1، ص 416).

للعلمانية إذًا حدود أيديولوجية حديثة لا يمكنها أن تتحرر منها، هي مرشّحة سلفًا إلى أن تنزلق في نزعة "علمانوية" مجانيّة ولا مستقبل لها. أمّا العلمنة فهي صيرورة تاريخية لا مردّ لها، ومن ثمّ على المنظّر الحصيف أن يبني نموذجًا نظريًا أوّلًا لفهمها، وثانيًا لتفسير أنماط التدين في عصرنا.

من الأفكار المثيرة هنا تنبيه المؤلف إلى أنّ "من مؤشرات الجدة في حالة العلمنة في الحداثة إذا أنّها ما عادت تؤسّس لديانات جديدة، بل لأيديولوجيات وحركات سياسية علمانية غالبًا، ودينية في بعض الحالات" (ج 1، ص 420).

كيف نفهم هذا القول؟

إذا كانت "العلمنة في الحداثة" لا جديد معها سوى الأيديولوجيات العلمانية، فأين نعثر إذًا على العلمنة المنشودة؟ هل ينوي المؤلف إعادة تنشيط نمط العلمنة السابق على الحداثة بصفته أكثر أصالة نظرية في طرح مسألة العلمانية؟ وهل يكون ذلك هو نوع الإجابة عن شروط إمكان فهمنا أنماط التدين في عصرنا؟

تأويلية دينية سالبة

حين نتصفّح المجلد الأول من الجزء الثاني، ومن دون أن نقف كثيرًا عند الفصل الأول (لأنّه اصطلاحي فقط)، ونقطع المسافة من الفصل الثاني إلى الفصل التاسع، نلاحظ أنّ المؤلف قد عوّل كثيرًا على تخريج ضرب من التأويلية السالبة عن الدين في أفق الثقافة الأوروبية، وهي تأويلية ليس لها من وظيفة منهجية سوى توفير ما سمّاه فوكو "القبلي التاريخي" الذي يمكن من خلاله الكشف عن شروط إمكان فهم مفهوم الدين في أفق المحدثين، نشأة وتحوّلًا.

أهمّ ما في تاريخ مفهوم الدين هنا هو تغيّر وظيفة الدين، أنّ الدين لم يندثر أو يُلغى بل غيّر وظيفته (ج 1، ص 12). ومن ثمّ فإنّ الرهان الأكثر رشاقة هو بيان "حدود التنوير" من الداخل (ج 1، ص 13). وهذا ما مكّن المؤلف من إضاءة تاريخ العلمانية نفسها ليس فقط بقطعها عن "التقاليد الإلحادية القديمة" (نفسه) بل خصوصًا بتأسيس العلمانية على "الانقسام بين المعرفة العلمية والمعنى" (ج 1، ص 12)، بدءًا من القرن السابع عشر. وهذا القرن مهمّ لأمرين متوازيين بصفة إشكالية، من جهة لأنّه قرن شهد أوّل ترسيم لمجال اسمه مفهوم "الدين" من حيث هو مجال غير شخصي؛ ومن جهة لأنّه قرن صار فيه العلم عمليّة "سلب للمعنى من المجالات التي يقتحمها" (نفسه). بذلك تبدو العلمانية في أصلها عبارة عن تأويلية دينية سالبة.

وعلى الرغم من أنّ المؤلّف يصرّح قائلا: "نحن لا ننفي أن يجد الإنسان معنى في 'مقدسات' أخلاقية أو دنيوية غير دينية" (ج 1ن ص 21)، فنحن لا نعثر لديه على أيّ تأويلية موجبة في الدين بما هو كذلك. ربما في الجزء الثالث أو الرابع الموعودين (ج 2، مج 2، ص 10).

وفي مقابل ذلك، يحرص المؤلف على ألاّ يفوّت أيّ فرصة منهجية لطمأنة القارئ المخاطَب بأنّ العلمانية ليست إلحادًا (ج 2، مج 2، ص 12–13)، وبأنّ "دعوة" التنويريين لم تكن موجّهة ضدّ الدين بل ضدّ الخرافات وممارسات الكهانة بل إنّ أغلبهم "روحانيون" (ج 2، مج 2، ص 24–25). وخاصة أنّه لا يصبح التنوير عدوًّا للدين إلاّ عندما يتحوّل إلى أيديولوجيا (ج 2، مج 2، ص 31). وقدّم المؤلف استثناءات ذكيّة لدى "ملحدين ومفكّكين" إزاء الدين، مثل فوكو إذ يؤكّد المؤلف أنّ فوكو "كان مستعدًّا لاحترام محاولات تجاوز هذه العلاقات [علاقات القوة] بوسائط دينية روحانية تتمرد عليها" (ج 2، مج 2، ص 34)؛ أو لدى ليبراليين كبار من حجم توكفيل الذي يعدّه المؤلف "نموذجًا لموقف ليبرالي متمسّك بأهمّية الدين إلى درجة الاقتراب من الديمقراطية الأهلية" (ج 2، مج 2، ص 35).

لكنّ أخطر رأي صاغه المؤلف هنا هو أنّ "الموقف من الحرية والمساواة" في إطار الشأن الديني هو "موقف لا نظرية علمية" (ج 2، مج 2، ص 36)، وأنّ "تدخّل الدين في المجال العام" هو "مرتبط بدرجة تديّن المجتمعات لا بالنقاش النظري في طبيعة العقائد" (نفسه). ويعضد رأيه بشكيك نقدي في قدرة "الليبرالية الإجرائية" لدى رولز

أو "الفكرة ما بعد العلمانية" لدى هابرماس على ضبط مسألة الاستعمال العمومي للدين (ج 2، مج 2، ص 35-36).

ويبدو لنا أنّ كلّ الفصول عن الدين هي لا تعدنا بأيّ مضمون معياري موجب. ومن ثمّ هي فصول إجرائية فحسب. فهذا الكتاب لا يقترح علينا أي مضمون ديني مهما كان شكله. ما يوجد هو عمل "صوري" أو تشكيلي رائع على الشروط التاريخية لإمكانية الدين في أفق الإنسانية الحديثة؛ ولكن ليس هناك وعي ديني أو روحاني معيّن يريد الدفاع عنه.

نشعر أنّ الدين بما هو كذلك هو محاور غائب.

يتعامل الكتاب مع الدين من خلال حركتين منهجيتين: إحداهما صريحة، هي نقد العلمانية من حيث هي أيديولوجيا وتحديد شروط إمكان نموذج نظري عن العلمنة؛ والأخرى صامتة، هي حماية الدين من علمانية معادية من دون أي شكل من الوعد الروحي أو المضمون المعياري للدين.

بيد أنّه لئن لا يدافع عن أيّ مضمون معياري للدين ولا يكرّس أيّ صلاحية أخلاقية للتديّن، فإنّه يخوض معركة شرسة مع سياسات العلمانية وينجح في بناء أنموذج نظري عن العلمنة بصفتها في جوهرها تمايزًا داخليًّا لضرب من أنماط التديّن.

كيف يجدر بنا أن نفهم العلاقة "التأويلية" بين المهمّتين: الصامتة (حول ماهية الدين) والصريحة (حول نقد العلمانية وبناء نموذج نظري عن العلمنة)؟

ما خلا التطمينات المعرفية أو النقدية التي تنزع فتيل معاداة الدين في كل مرة، وتبعد شبح الإلحاد عن التنويريين بصفتهم علمانيين ليسوا بالضرورة معادين للدين بما هو كذلك، تبدو الفصول المخصصة لمناقشة التأويلات اللاهوتية والقانونية والفلسفية الحديثة للدين بمنزلة فصول هرمينوطيقا إجرائيّة بلا مضمون معياري موجب عن معنى التديّن.

لنقل هي فصول تقوم على ضرب من "التحدّي" الإبستيمولوجي للتأويلات العلمانية للدين. لكنّها لا تدافع عن أيّ تأويل خاص لمعنى الدين أو لآداب التديّن. نحن نلمس إمساكًا فلسفيًّا صامتًا ولكن صارمًا عن اقتراح أيّ تأويلي تأصيلي لدلالة الدين أو لأصالة التديّن. وعلينا أن نتساءل لماذا؟

في المقابل، ثمّة نقد حادّ لكلّ التصوّرات العلمانية للدين. والسؤال هو: إذا كان المؤلف يصرّ على الإمساك عن أيّ نزعة تأسيسية في مسائل الدين، فلماذا انخرط في كلّ هذا المجهود النسقي لتوفير شروط إمكان فهم التديّن في عصرنا أي توفير النموذج المناسب عن العلمنة؟

ربّما يُقال، لأنّ الكتاب هو ردّة فعل إبستيمولوجي وإجرائي ضدّ دعاة العلمانية المناضلة، هو ينتهي إلى أمرين إجرائيين:

- من جهة، الإمساك عن أيّ تأسيس معياري لمعنى الدين.
- ومن جهة أخرى، الاكتفاء بعمل موجب واحد، هو اقتراح نموذج نظري للعلمنة.

لكنّنا نخيّر أن نتساءل: ما هي نجاعة "السياق التاريخي" للغرب في طرح أو فهم للمسائل الدينية التي تطرح نفسها في مجتمعات غير حديثة أو "غير غربية"؟ هل يكفي أن "نؤرّخ" لقيمة أو مشكلة ما حتى نفهمها؟ لماذا كل هذا التعويل على فهم "تاريخاني" للمسائل؟ أليس هذا عبارة عن سجن مسبق لأفق الفهم ولأفق التفسير ينتمي إلى حقبة سابقة من حقب العقل المعاصر؟

نحن نشعر في بعض الأحيان أنّ الكتاب في لبّه موجّه نحو "جيل" من المحاورين انسحبوا مع أيديولوجية الدولة / الأمة، أي مع انسحاب الأفق العلماني للدولة الحديثة. ربما نحن اليوم قد ولجنا إلى وضعية تأويلية أو خطابية مختلفة.

لا أشعر أنّ المؤلف يخاطب الفلاسفة حتى وهو يتحدث عنهم. ولا أشعر أنّه يخاطب المتدينين حتى وهو يدافع عنهم. فمن هو قارئه إذًا؟

ربما كان هذا الكتاب موجّها إلى قارئ من نوع آخر، قارئ ليس شخصًا بل حاكمًا أو دولة. هو يشبه تقريرًا حازمًا عن وضعية لم يعد يمكن لها أن تستمرّ، وضعية فكرية تخلط بين العلمانية والعداء للدين لها سدنتها من كل جانب. وربما عندئذ يمكننا أن نجني بعض الثمار العالية لهذا الكتاب، أنّه:

- لا يجوز لأحد أن يفرض "فصل الدين عن الدولة"، ينبغي أوّلا "علمنة الوعي" قبل علمنة الحكم. وإلاّ فإنّ العلمانية لن تخلو من "إرهاب" أي من نوع من "نزع الهوية" والحال أنّ الدين مثله مثل السياسة هو جزء من نظام "رمزي وهوياتي" (ج 2، مج 2، ص 61)، ومن دون علمنة الوعي لا فصل بينهما؛ والعبرة هنا هي إفراغ العلمانية من طاقتها "العدائية" وتحويلها إلى وعد ذاتي بنوع صحّي من الهوية؛
- أنّ "نزع السحر عن العالم لا يؤدي إلى نزعه عن الإنسان" (ج 2، مج 2، ص 80)؛ وهذا تنسيب رشيق لأطروحة فيبر، وهو ما يمكّن الفكر العربي من الدخول إلى النقاش العلماني من دون تورّط ميتافيزيقي في فلسفة الأنا الانتصارية الحديثة؛
- أنّ فهم العلمانية من حيث هي أيديولوجيا أو موقف (1. فصل الدين عن الدولة؛ 2. خصخصة القرار في الشأن الديني؛ 3. تحييد الدولة في شؤون الدين) (ج 2، مج 2، ص 72)، هي وضعية تفسيرية لا تساعد على فهم موجب للضرورة التاريخية لواقعة العلمنة، أي "تراجع أهمية الدين الاجتماعية في حياة البشر اليومية في إدارة شؤونهم المعيشية" (ج 2، مج 2، ص 74)؛ وهذا فهم هادئ لمعنى العلمنة يفصلها بصفة ذكيّة عن نواتها الأيديولوجية أو التعبويّة لجيل كامل؛
- وخاصة، أنّه "لو حصرنا تعريف العلمنة في التمايزات بين المجالات المختلفة...لدخل كثيرون من المتدينين في فئة العلمانيين" (ج 2، مج 2، ص 82)؛ وهذا يساهم في كسر الجليد الذي يغذّي العداء الأخلاقي أو العقائدي بين أطياف علمانويّة وإسلامويّة متقابلة، تعيش داخل فضاء مجتمعي مشترك؛
- أنّ "تحييد الدولة في الشأن الديني قانونيًّا ممكن حتى في مجتمع متديّن، بل بالذات في المجتمع المتدين" (ج 2، مج 2، ص 62)؛ وهي دعوة غير متشنّجة إلى فكرة التحييد الصوري المتخلّص من أيّ مضمون سياسي من نوع دعويّ؛

- أنّ العلمنة السليمة (أي بصفتها صيرورة تاريخية وليس سياسة "علمانوية") وحدها يمكن أن تساعد "الحاجة إلى المقدس" على تعويضها روحيًّا بالمتع الفنية والجمالية (ج 2، مج 2، ص 64)؛ وهكذا يمكن لنوع من العلمنة أن يحفظ حرية الإبداع من أيّ نزاع أخلاقي مع الدين حول قيمة "الجليل" أو مساحة المقدّسات بعامة.
- أنّ سيناريو الدولة الليبرالية التي تخلط بين "النقد التنويري للدين" وعلمنة المجتمع بالقوة ليس طريقًا تاريخيًا ملكيًّا بل يمكننا أو يجدر بنا أن نقتبس "دروبًا أخرى" تفضي بنا إلى الاقتناع "بضرورة عدم تدخّل الدولة في فرض عقيدة دينية على الناس" (ج 2، مج 2، ص 412–413). والدرس الفلسفي هنا هو أنّه لا يزال من الممكن لنا أن ندخل الحداثة السياسية من باب آخر غير "الأيديولوجيا العلمانية" التي تفترض "محاربة الدين"، باسم "تفوّق أخلاقي" (ج 2، مج 2، ص 415)، تملكه الدولة على هوية المجتمع.

أهلُ الديـن وأهلُ الدنيا: ملاحظات حول "العلمنة" في سياق فلسفـي

فتحي إنقزّو *

"إنّ الأديان هي التي تطور، من بين كافة الأنظمة الثقافية، أقوى التنظيمات"

ديلتاي

إنّ هذا العمل الذي نجتمع حوله ويجمعنا حول مسألةٍ صارت من شؤون اليوم ومن مشاغل الزمان الذي نحيا، حقيقٌ بالنظر والاعتبار من هذه الجهة ومن جهات أخرى: جهة الحاضر الذي بات ضغطه وتسارعه وأوزاره الثقيلة التي ينوء بحملها الفرد والجماعة، وجهة الاضطلاع بما ورث هذا الحاضر عندنا وعند غيرنا من تقديرات العلاقة بين الدين والدنيا، وقد اتّخذت صيغةً "علمانيّةً" تتجاذبها الأطراف كلّها، ويدّعيها، أو يدّعي الرّيادة والسّبق فيها كلّ لنفسه، ويستأثر آخرون بنكرانها والتّشنيع عليها كأنّها دنسٌ وإثمٌ وكفرانٌ.

من هاتين الجهتين، إذن، يتعيّن انتسابنا إلى هذه المسألة أو انتسابها إلينا، بشروط متردّدة بين المقوّمات الأهليّة الخاصّة، تلك التي يجدها المرء في مأثورات ثقافته هو ورصيدها الرّمزي، والمقوّمات البرّانية الآتية من ثقافة أو من ثقافات أخرى لنا بها عبر التاريخ اتصالٌ متفاوت الأهمية والمقدار. ولعلها هي الشروط التي تخلّلت هذا العمل، ونسجت، بتشابكها وتأليف عناصرها وترتيب سياقاتها وبنياتها المفهومية والاصطلاحية وصوغ مضامينها، هذا القدر الكبير من الأفكار والحدوس والنصوص والقراءات التي جعلت مسألة "**الدين والعلمانية في سياق تاريخي**" خطوةً، لعلها ليست الأخيرة، وعلامةً فارقةً في طريق طويلةٍ من مخاض الفكر العربي مع قضية الدين والسياسة، مع إشكال العلمانية ومفاعيل العلمنة، ومع تنازع السلطات بين الهيئات الروحية والهيئات

* أستاذ الفلسفة بدار المعلمين العليا بتونس، مهتم بفلسفة إدموند هوسرل.

السياسية، وتنازع التأويلات بين أهل الدين وأهل الدنيا، ولا سيما بين من يقوم من هؤلاء وأولئك مقام العارفين... إلخ.

(1)

أيًّا كانت جهة النظر إلى هذا الكتاب، أو "الموشور" الذي تجب مقاربته منه، سواء كان ذلك فلسفيًا أو أنثروبولوجيًا، أو نفسيًا أو اجتماعيًا، فإنه يجد إزاء الزخم الهائل من المعطيات الذي تحفل به أجزاؤه، حيرةً وترددًا لا بدّ من التعبير عنهما في هذا المقام. فهل هو عملٌ تاريخيٌّ فعلًا كما يوحي بذلك عنوانه؟ وما نمط التاريخ الذي يشتغل به، والتاريخية التي يقصد استخراجها أو انتظام معانيها؟ وهل أنّ الكتابة في "الدين والعلمانية في سياق تاريخي" تسليم بقرار يتعين على القارئ أن يشارك المؤلف اعتماده؛ أي هو قرار تنزيل هذين المفهومين أو المعنيين – الدين والعلمانية – في أفق التاريخ كمخزن كبير للذاكرة البشرية، وكمساق تطوري أفضى إلى اللحظة الراهنة بعد قرون من الاعتمال والتنازع والصراع؟ وأين تقع المكاسب النظرية؟ وما محلّها من هذا السياق التاريخي؟

تلك أسئلة أولية يتراءى لنا بمقتضاها انتظام المشروع في هذا الكتاب على جهات ثلاث مناسبة لأجزائه تباعًا. فالجهة الأولى يجوز لنا أن نسميها "فينومينولوجية"؛ وهي تُعنى بما سمّاه المؤلف "الدين والتدين"، وذلك على نحو القراءة الأولية التي تطورت منها فكرة المشروع نفسه لتجليات الوعي الديني والظاهرة الدينية وثنائيات الحدث الديني الأساسية كالمقدس والمدنس وغيرها، وقد سميناها "فينومينولوجيةً" لأنها قراءة في تجليات الوعي وما يخالطها من المشاعر لدى الأفراد والجماعات، واستنطاق للدلالات والمعاني من رحم الألفاظ والعبارات، من دون تسليم ببنية تفسيرية سابقة حاول المؤلف اجتنابها والنأي عن مفترضاتها القبْلية الجاهزة.

أمّا الجهة الثانية، فهي تاريخية بالمعنى الدقيق، وموضعها الأوسط يشهد لها بذلك في هذه السلسلة الثلاثية؛ فإن كان بسط الفاصلة التاريخية الكبرى التي تشمل العصر الحديث، بوصفه المنعطف الأكبر في إرساء مبادئ العلمانية وأصولها الفلسفية، يتعهد بهذا الدور وينهض له من جهة توفير المادة التاريخية الغائبة عن كثير من الأدبيات التي تطرقت إلى المسألة عينِها التي نحن بسبيلها، ويجعل لها دور الوسيط الممهد للطور اللاحق،

فإنّ العرض التاريخي هو أشبه بجدلية للعقل لا مناص منها إن شاء هذا العقل أن يستظهر إنتاجاته في الزمان البشري الفعلي.

وأمّا الجهة الثالثة، في المقام الأخير، فإننا نجد فيها التجارب النموذجية التي تحققت بناءً عليها عملية العلمنة في المجتمعات الأوروبية أو ذات النمط الحضاري الأوروبي بالمعنى الأوسع، حيث تتوفر المعطيات الفعلية التي ترجمت الرصيد التاريخي المذكور سلفًا، والمقارنات التي تسمح بتعقل هذا الرصيد واستحضاره في حالتنا العربية الإسلامية على أوسع نطاق.

وعلى كلّ حال، لا تتمايز هذه الجهات كلّ التمايز بعضها عن بعض، وقد تكون في أثناء هذا الكتاب على درجة عظيمة من التداخل والاشتباك، ولذلك فالذي يهمنا في هذا التواتر هو درجة تعبيره عن المشروع المعلن عنه، وكذا متانة بنيانه الفلسفي؛ إمّا بما التزم به المؤلف من المقالات والأطاريح التي لا تخلو من رؤية فلسفية واضحة أو مضمرة، وإمّا بما نتج من التزامه من التبعات الفلسفية. ههنا تحديدًا مقام النظر الذي نراه الأنسب لهذا الكتاب: المقام الفلسفي الذي لا يأخذ الدين ولا العلمانية مجرّد ظواهرَ ثقافية أو اجتماعية تتغير بتغير أسبابها الداعية إليها، وإنما هو المقام الذي يضطلع بهما في أفق كلّي؛ أي في أفقِ صيرورةٍ مستمرة هو حقيق بالإنسان بما هو إنسان. فحاجة العربي اليوم – مسلمًا كان أو غير مسلم – إلى الدين وإلى العلمانية ليست حاجته هو، ينفرد بها إزاء العالمين، وإنما هي حاجة أصيلة، لا شأن لها بالانفعالات وأهواء النفس، ولا بالمخاصمة والمشاغبة والمنازعة، هي "حاجة العقل"، كما قال كانط في نص شهير، ونمط استعماله المخصوص له، وشكل "الاستهداء" الذي ينبغي له به.

وبما أنه قد تقرر هذا النظر الفلسفي منوالًا لجملة الكتاب، فإنه يحسنُ أن نتقصّى دلالات هذا الحضور كما تتبين في ما سميناه الوجه الفينومينولوجي لتجربة الدين والتدين، وهو عنوانٌ عامّ لا نُلزم به المؤلف قطعًا وإن اتبعه في كثير من المواضع، ولا نفرضه عسفًا على العمل، وإنما نستقرئ حضوره في تقرير المؤلف ابتداءً، وإنْ في منحى سلبي: "على الرغم من الجهد النظري المبذول، لم يُكتب هذا البحث ليكون كتابًا نظريًا عن الدين عمومًا، فهذا الجهد ما عاد مثمرًا أو حتى ممكنًا" (ج 1، ص 8)؛ أي الكتابة في "فلسفة الدين" أو "في نظرية الدين"... إلخ. وهب أننا نسلّم بهذا القرار الذي يسوّغ المؤلف بموجبه مشروعه الذي هو "**بحثٌ عن الدين والعلمانية في سياق تاريخي**" (ج 1، ص 9)، فإنّنا لا نُسلّم بأهمية الاعتبار النظري الفلسفي للدين في بناء

هذا البحث، وإن شغل مقدمة الكتاب الطويلة، حتى في حال تعلّق الأمر بمسائل راهنة أو بتاريخ حيّ مباشر، ذلك أنّ المستويات التي يقترحها الجزء الأول؛ أي الدين والتجربة الدينية، والتدين، ونقد محاولات دحض الدين ومحاولات تعريفه، وأخيرًا العلمانية والعلمنة، إنما هي أطوارٌ تحليلية يعبّر ترتيبها على هذا النحو وبهذا التدرج عن الفرضية التي يسعى المؤلف لإقناع قارئه بها: "أنّ الدين ليس مجرّد مجموعة من الأباطيل أو النظريات الخاطئة في فهم العالم، وأنّ العلمانيّة ليست عبارةً عن نظريّة علميّة" (ج 1، ص 15). ذلك هو في تقديرنا رأس الأمر في هذا المشروع ووجه أصالته: أنّه لا شأن لنا بعد الآن بنقد الدين على معنى التحرر النهائي منه، كما بشّرت بذلك نبوءات متتالية لم يصدُق أصحابها، وأنّ العلمانية الموعودة ليست حلًا علميًّا نهائيًّا لمشكلات الإنسان. لذلك فإنه بدلًا من هذا النقد الذي انقضى بانقضاء أجله، ومن هذا الإيهام بعلمية مزعومة، نجد فحصًا للدين في أبعاده المختلفة لعله يفي بنذر هذا الكتاب؛ بوصفه "ظاهرةً اجتماعيةً متغيرةً وقابلةً للدرس"، "وأنه يرتبط على المستوى الفردي بتجربة وجدانية"، وأنّ هذه التجربة "تقود إلى الإيمان [بوصفه] فعلًا إراديًا، وليس استدلالًا عقليًّا أو استنتاجًا علميًّا ضروريًّا... إلخ" (ج 1، ص 15)، والحقّ أنّ المؤلف وإن كان لا ينطلق صراحةً من مسلمات فينومينولوجيا الدين؛ كالمسلمات التي نادى بها رودولف أوتو ومارتن هيدغر ومرتشيا إلياده وفان دار لوي وباول تيليش، فإنّ تحليلاته، في هذا المستوى التمهيدي، تتقاطع مع هذا المنظور من جهة الابتداء بالتجارب الأساسية التي تتشكل منها مادة التجربة الدينية في أصولها الحدسية القصوى؛ ذلك أنّ الحديث عن التجربة الدينية هو حديث عن تجربة المقدس، عن "حدس المطلق مباشرةً، أو رؤية اللانهائي في النهائي، والمطلق في النسبي... إلخ" (ج 1، ص 20)، وهو كذلك حديث عن البنية الجماعية الاجتماعية للدين التي تتجاوز الكيان الفردي، وتدرج المقدس في شعائر وممارسات ومؤسسات وسرديات كبرى تتكفل بإعادة إنتاج الوعي الجمعي وحفظه وضمان استمراره في الزمان. كلّ ذلك من خلال فحص لوجهات نظر ومواقف فلسفية شُكّلت على تخوم التماسّ بين الدين والدنيا، وتدبّرت ما بينهما من التفاعل والاشتراك في اللغة والتصور والمراس اليومي، وشُغلت بالعلاقة بين الفلسفة واللاهوت، أو بين الدين وفلسفة الدين، أو بين النقل والعقل بلغة فلاسفة الإسلام ومتكلميه.

غير أنّ هذه العلاقة ذات الأشكال المتباينة التي لا تنتظمها وتيرةٌ واحدةٌ إنما هي محتاجة، منطقيًا وتاريخيًا، إلى وسائط ضرورية هي التي توفّر الشروط الموضوعية لتجلي التجربة الدينية في مضامين بعينها تكون أشبه شيء بها وأقرب نَسبًا إليها. ههنا ترد التحليلات التفصيلية بخصوص "الأسطورة والمعنى بالحكاية" (ج 1، ص

57–102)، ثمّ حديث "عن السحر والدين" (ج 1، ص 102–116)، وأخيرًا "عن الدين والأخلاق" (ج 1، ص 117–170). وإذا كان الأمر مع المقطعين الأولين، بخصوص التعبيرات الأسطورية والسحرية، مسايرًا لمنطق تكويني مألوف في الدراسات الفلسفية والأنثروبولوجية والتاريخية، ينشأ الدين بمقتضاه من التحالف والتنازع مع هذه التعبيرات في آن واحدٍ، فإنه مع المقطع الأخير يرتقي إلى مستوى المراهنة الفلسفية الخطِرة على بنية القول الديني ومتانته، بالنظر إلى الظاهرة الأخلاقية في جملتها أو ما سمّاه المؤلف في عبارة طريفة "'الدوامة' الأخلاقية" (ج 1، ص 153): بين الحاجات الخاصة بفردية الإيمان وخصوصيته والمقتضيات الكلّية للفعل ولصلاحيته للناس جميعًا.

أيًّا كانت التفسيرات الفلسفية التي نستنجد بها لتدبير العلاقة بين الدين والأخلاق، من سبينوزا وهوبز إلى كانط وميل وبرغسون، وأيًّا كانت الشهادات المتوفرة عن هذه العلاقة في النصوص المقدسة لمختلف الديانات التاريخية، فإننا في كلّ الأحوال إزاء علاقة معقدة لا يتيسر فيها تسليط النص وأسبقيته المتعالية على الأفعال الأخلاقية، بوصفه سلطةً معياريةً مطلقةً، ولا إخضاع الدين لمعيارية صورية متقدمة عليه هي العقل البشري بمصادره الذاتية وحدوده. من أجل ذلك بقيت الحداثة في هذا الطور بالذات، وهو طور شديد الأهمية في مسار العلمنة الذي يسعى المؤلف لطرحه، على تردّد مستمر بين السلطة الأخلاقية للمؤسسة الدينية القائمة كجزء من النظام السياسي والاجتماعي، وإن اقتضى الأمر تطهيرها وتجديدها، وبين السلطة المعيارية للعقل، وهي التي لا تلغي الدين ولا تدعي ذلك، وإنما تجعله جزءًا من المجال العامّ لا يتعارض مع الحياة الخاصة بأيّ وجه؛ أيْ مع الحرية. على أنّ التنبيه الذي أشار إليه المؤلف باقتضاب، على ما بين الموقف العقلاني (الكانطي تحديدًا) والغلوّ الصوفي من التباين؛ من جهة إقرار الفصل بين العلم والإيمان، شديد الأهمية في تقديرنا (ج 1، ص 154–155). فهذا الفصل لا يترك المؤمن على غير هدى من أمره يتخلّى عن الاعتماد على عقله في شؤون الدين، ولا يدعه فريسةً للنزعات المغالية التي تتخطفه وتغريه فيميل إليها كلّ الميل؛ وإنما وقفنا على هذا المعنى لاعتقادنا أنّ الحداثة في المسألة الدينية تحديدًا لا تخلو من المجادلة بين الموقفين، العقلاني والباطني، ولعلها لم تقدر على حسْم الأمر لفائدة الأولى على نحو قاطعٍ ونهائي مثلما أثبتت ذلك تحولات الأفكار والأحداث اللاحقة.

إنّ ميل المحدثين إلى تشكيل الظواهر الدينية في قوالب عقلية وإدراجها تحت عناوين وبنيات معيارية متعالية، يخالفه ميل المعاصرين إلى الإقبال على هذه الظواهر بعينها من باب أخص خصائصها؛ أي "التدين". لذلك نجد أنّ الفصل المطوّل المعقود بهذا العنوان (ج 1، ص 173–242) يمثل بدايةً فعليّةً للمشروع من بعد التوطئة ببدايات تجريبيّة أو تاريخيّة في سوابق التجربة الدينية وحوافها. وهذه البداية هي الأنسب في رأينا للفينومينولوجيا التي ينتظرها القارئ؛ أي التجارب الأساسية التأسيسية لهذه التجربة في مستوياتها الأولية المباشرة: المقدس والمدنس، والشعور الديني، والخوف والرهبة، والإيمان والاعتقاد، والدين والتدين، والاعتناق... إلخ، مع ملحوظات استطرادية حول "النماذج الإسلامية" (ج 1، ص 204–223) وأبعادها في هذا السياق.

وأمّا ما يشهد على هذا المنحى الفينومينولوجي، بالمعنى الأوسع للكلمة، فنجده في أسماء وأعمال تدور بالجملة على التجربة الشعورية ودورها في تكوين التجربة الدينية؛ من بينها وليام جيمس، ورودولف أوتو، وفان دار لوي... إلخ، وهي مقاربات غفل عنها الباحثون في مجال الأديان طويلًا، ولا سيما في السياق العربي، لغلبة الوضعيات المادية والتاريخية ردحًا طويلًا من الزمان. ومن هذه التجربة الأصلية تنشأ المفاهيم الأساسية التي تنتظم الإيمان والعقيدة كالمقدس والمدنس، والحلال والحرام، و"مفهوم الـ numinous (أوتو) الذي يجمع بين الرهبة والنفور والانبهار والانجذاب، تمامًا كما في لفظ الرائع والروعة بالعربية... إلخ" (ج 1، ص 178)، وغير ذلك من تجليات القداسة في النفس أولًا، ثمّ في أفق العالم من بعد ذلك. على أنّ المؤلف لا يكتفي ههنا بالوصف المباشر لهذه المظاهر الأولية للقداسة وأضدادها، وإنما نجده يرجع بجوهر التجربة الدينية نفسها إلى هذا التضاد أو ما سمّاه "الجدلية الممتعة التي تميز التدين"، والتي بمقتضاها يتحول الشيء إلى نقيضه؛ إذ "**تكمن أهمية التدين في النهاية في العادي اليومي لا في الاستثنائي وغير العادي في التجربة الدينية**"، و"**لولا هذا التحول الجدلي من عاصفة التجربة الدينية إلى عادية السكينة الدينية ومنواليتها، لما قامت للدين قائمة. ليس التدين هو التجربة الأولية للمقدس، بل هو أيضًا نفيها. ونفيها هذا هو الذي يصنع الدين أي يمأسسه باعتباره ظاهرةً**" (ج 1، ص 186–187).

من هنا جاء الالتباس الدائم بين هذا العنفوان الأصلي الذي يَسِم تجربة علوّ القداسة ويوميتها في آنٍ واحد، وبين التصوف والحركات الصوفية التي هي أقرب شيء إلى التخريج أو التنميق الفني للدين. فالموسيقى والتراتيل والشطحات كلّها من هذه المحسّنات الجمالية التي تعمل على تجاوز الحس اليومي نحو ملكات عليا للنفس.

وفي هذا السياق جاء تأكيد دور "الإيمان" و"العقيدة" في تكميل هذا الوجه الفني الشعوري للدين حتى يتحول إلى دين فعلي يتخذ الشكل المؤسسي الذي يلائمه. إنّ التحليل المعقود للإيمان (ج 1، ص 189–204) يتبسط في طرح هذه الفرضية وتسويغها بما يعرض من التفرقة بين دلالات "الإيمان المعرفي" و"الإيمان العرفاني"، الأول بوساطة من المعارف المتعلقة بالله وبوجوده وهو موضوع هذا الإيمان واليقين الناجم عن التصديق بذلك، والثاني بسبيل مباشرة لا تتوسل الإثباتات العقلية. فالإيمان ولو بالحد الأدنى يتعين عليه أن يرافق الشعور الديني ويتحول إلى عقيدة، ويُقام على أساس قصة تأسيسية لنشوء المقدس وحدوثه في الزمان، أو في زمان مّا قدسي أو غير قدسي.

يبقى أنّ ما انتهى إليه الجزء الأول من فصلين متعارضين في الظاهر، أحدهما تاريخي نقدي والثاني تعريفي فيلولوجي، إنما هو التكملة الضرورية للفينومينولوجيا السابقة المتعلقة بتجربة الدين والتدين في مختلف أشكالها وتضاريسها. فالأول (أي الفصل الثالث: "في نقد نقد الدين"، ج 1، ص 245–302) هو استجماع لفرضية سبق التعبير عنها، مفادها أنّ الدين ليس من قبيل الخرافة الباطلة، وأنّ الإلحاد ليس نظريةً علميةً، ولعل كثيرًا من آفات الفكر العربي المعاصر متأتية من الغفلة عن هذا المعنى؛ إمّا بفعل تنوير راديكالي متطرف، وإمّا بفعل المذاهب المادية التي خلطت عقائدها بمظهر من النظريات العلمية القاطعة اليقين. ولذلك أيضًا نرى في الالتجاء إلى الحلّين الكانطي والهيغلي محاولةً للتوسط بين النقائض ذات دلالة كبرى؛ إمّا على جهة العقل، أو على جهة التاريخ، وإما باستيعاب الدين في الأخلاق، أو بتنزيله في السياق الفعلي للنمو الجدلي للروح، وفي كلّ الأحوال يكون هذا التوسط مبنيًا على التسليم عند الفيلسوفين بمرجعية المسيحية (البروتستانتية على نحوٍ خاصّ) بوصفها دينًا نموذجيًا، وهو ما يجد عند ماكس فيبر ترجمته الفعلية مع الترابط الوثيق بين الحداثة وعقلانيتها الاقتصادية والأخلاق المسيحية في شكلها البروتستانتي (ج 1، ص 290–302). على النقيض من ذلك تأتي محاولة ماركس (ج 1، ص 280–289) كاستمرار للتقليد المادي الجذري في إبطال أيّ وجاهة أخلاقية أو تاريخية للدين بوجه عامّ. أمّا الثاني (أي الفصل الرابع: "تعريفات"، ج 1، ص 305–402)، فهو جهد فيلولوجي لفحص أصول لفظة "الدين" في العربية وفي سائر اللغات، في النصوص المقدسة، وفي آثار المتكلمين والفلاسفة والمؤرخين والمعجميين وعلماء النفس والاجتماع والأنثروبولوجيا، حتى أننا نجد عند بعض الباحثين (جوناثان سميث) إحصاءً لأكثر من خمسين تعريفًا (ج 1، ص 341). على أنّ القصد من هذه المادة

المعجمية إنما هو التمهيد للقضية المحورية في الكتاب، وهي الصلة بين الدين والعلمانية أو العلمنة؛ إذ صار من المحال فصل الأمرين عند أيّ بحث عن التعريف: "ما عاد بحث الدين ممكنًا في عصرنا من دون الولوج إلى مفهوم العلمانية والعلمنة. فإنّ تعريف الدين هو ظاهرة 'علمنة' (...) وذلك قبل نشوء العلمانية كإيديولوجية بوقت طويل، وقبل نشوء مفهوم العلمنة كأنموذج سوسيولوجي في فهم هذه الصيرورة" (ج 1، ص 401–402). والعكس صحيح أيضًا؛ كما يدل على ذلك الفصل الأخير الذي يمهّد للانتقال من مبحث الدين والتدين إلى مبحث العلمانية والعلمنة؛ إذ لا مجال لفهم الظاهرتين الأوليين بمعزل عن الظاهرتين الثانيتين. ولعل الأهم في هذا الشأن، من وراء المجادلات العمومية الشائعة حول فصل الدولة عن الدين، والمدني عن الروحي، أنه "ليس ثمة وصفة أو معادلة للتطبيق المباشر" من أجل أنّ العلمانية "نتاج عملية تمايز اجتماعي بنيوي وتغير في أنماط الوعي كصيرورة تاريخية، وهي صيرورة تمرّ بها المجتمعات كافةً" (ج 1، ص 405).

(2)

استنادًا إلى ما تقدّم، لعلّ القارئ يدرك إعراض المؤلف عن اختزال هذا الجدل في العلاقة بين الإسلام والديمقراطية كما هو شائع ممجوج، بوصفه "سؤالًا عقيمًا" بحسب قول بشارة (ج 2/ مج 1، ص 11)، وتخيّره للسياق الأرحب لنظرة تاريخية نقدية للأفكار الحديثة بشأن العلاقة بين الدين والسياسة. ولعل التسويغ الذي نجده في مقدمة هذا المجلد، بما يحتله من مكانة وسطى في هذا المشروع، كافٍ للتنبيه على ما وقفت دونه المحاولات السابقة: النظر في العلمانية بوصفها ظاهرةً تاريخيةً نشأت في سياق النشأة السياسية للحداثة الغربية. وهذا التساوق بين منابع الحداثة وأطوارها وبين مظاهر العلمانية مهمّ من جهتين على الأقل. فهو من جهة يعيد تنزيل الحداثة في مساقها الخاص بوصفها ظاهرةً سياسيةً في المقام الأول على ما درج عليه التقليد الأنغلوسكسوني، وتنسيب الرؤية الكلاسيكية القائمة على تفضيل المنطلقات النظرية والعلمية الخالصة (ديكارت، وغاليلي... إلخ) الشائعة في التقاليد القارية. وهو من جهة ثانية يمسّ جوهر هذه الحداثة السياسية؛ أي مسألة الدين وعلاقتها بالسياسة والدولة ونظم الحكم وتدبير الشؤون العمومية وغير ذلك... إلخ، وهو ما نغفل عنه، في أغلب الأحيان، في نظرتنا إلى المتون والنظريات الفلسفية وكأنّ الحداثة قد أفلحت دفعةً واحدةً في تصفية الميراث الديني المسيحي، والحال أنها إعادة إنتاج وتشكيل لهذا الميراث على قواعد من العلمنة جديدة ومستحدثة.

ذلك هو، إذن، نذْر هذا الجزء التاريخي من المشروع ووجه أصالته. فهو لا يأخذ هذا التاريخ الحديث على أنه خطّي متّصل، وإنما يتناوله على نحوٍ "متعرج، وحتى لولبي حلزوني" (ج 2/ مج 1، ص 11)؛ حيث تتشابك العلاقات بين الدين والسياسة والعلم، وبين المجال اللاهوتي والمجال الدنيوي، ويتواتر فيه التقدم والتراكم مع التقهقر والتراجع، وتختلط فيه الأفكار والمكتشفات العلمية بالمصائب والكوارث... إلخ، ولعل القارئ يجد صَوْغًا مكثفًا لفرضيات هذا الجزء في فقرة جامعة يجدر بنا إيرادها، وهي:

"مثلما بينّا، كان الإصلاح الديني والأصولية غالبًا وجهين للصيرورة ذاتها، وبدأ منطق الدولة يظهر خلال النهضة والأنسنية الكاثوليكية، وبعض مبادئ الإصلاح الديني؛ والأهم من هذا وذاك، وجدنا أنّ كثيرًا من الأفكار التي تعتبر في أيامنا "علمانيةً" نشأت وتطورت في إطار الثقافة الدينية السائدة، وأنّ فكرة الدين بشكل عامّ التي تتميز من الكنيسة والعقيدة المسيحية نشأت بعد تطور فكرة الدولة، وأنّ التنوير ونقده جريَا من دون استخدام مصطلح العلمانية الذي كان قائمًا في حينه في عالم الدين" (ج 2/ مج 1، ص 12).

إنّ المتأمل في هذا الصَوْغ يجد إجمالًا لحركة التفكير في هذا الطور الثاني من حيث إنها تجري على وتيرتين متساوقتين: أولاهما وتيرة البسط التاريخي، بما يقتضيه من انتقاء اللحظات النموذجية في الفكر السياسي الحديث، وانتظامها ضمن أفق معالجات وحلول وتصورات متفاوتة الأهمية لمسألة العلمانية والعلمنة؛ من الأنسنية الكاثوليكية في عصر النهضة إلى هابرماس وجدلية الدين والمجال العمومي، مرورًا بالإصلاح اللوثري وتحولات العلم الحديث وعصر التنوير الفرنسي وما بعده في السياق الألماني، إلى حدّ النماذج الأكثر جذريةً: نيتشه وكارل شميت. أمّا ثانيتهما، فهي وتيرة إشكالية يقترح فيها المؤلف ضربًا من إعادة توزيع أوراق اللعبة، بناءً على ما حصّل في المجلد الأول من مكاسب بفعل طيّ صفحة النقد السطحي للدين ومفترضاته الإيديولوجية. فـ "منطق الدولة" إنما هو صادر من قلب الحركية الدينية ونزعتها الأنسنية سواء في شكلها الكاثوليكي (أغسطين، والنهضة الإيطالية)، أو في شكلها البروتستانتي (لوثر، وكالفن، وتسفينغلي)؛ أي من جدل قائم داخل التراث المسيحي بمختلف وجوهه سعى لما سمّاه المؤلف "دنْيَوة" الدين منذ العصر الوسيط المتأخر، لذلك يصير من الممكن أن نتصور انقلابات ممكنةً في الحدود التي يتألف منها هذا الوضع المعقد. فكثيرٌ من المفاهيم العلمانية ترجع بأصول تكوينها إلى سياقات دينية. أمّا فكرة الدين، فتظهر بعد تطور فكرة الدولة، بل إنّ النقد التنويري للدين لم يكن ليستعمل مفاهيم علمانيةً كانت سائدةً في السياق الديني نفسه.

كلّ ذلك احتاج إلى فصول مطوّلة تراوحت بين المقدمة النظرية (ج 2/ مج 1، ص 39–100) المعقودة لفحص أصول الألفاظ ذات الصلة بمصطلح العلمانية ومشتقاته في العربية وفي سائر اللغات من جهة، والتحليلات التاريخية التفصيلية التي قلّما اجتمعت بين دفتي كتاب واحد وغطت مساحةً زمنيةً كبيرةً تكاد تشمل التاريخ الذهني والروحي للغرب بمنابعه وروافده كلّها من جهة أخرى. فإذا نظرنا في القسم الاصطلاحي المفهومي، وجدنا الحاصل منه راجعًا إلى مكاسب يمكن حصرها في ما يلي:

- إنّ العلمنة هي صيرورة تاريخية واقعية، وهي نتاج عملية تطور شهدتها المجتمعات الأوروبية وغيرها، بصفتها عملية "دنيوة" للوعي وللممارسة البشريين، لكونهما ذوَي طابعٍ دنيوي في الأصل، وعملية تمايز عناصرها الدينية وغير الدينية في الوقت عينه، وتحديدها وتمأسسها؛ بعبارة أخرى "العلمنة كمفهوم هي عمليًا اسم لأنموذج تفسيري لعملية تطور إنسانية عامة على مستوى التاريخ الطويل في ما يتعلق بمعرفة الظواهر، وفي ما يتعلق بعلاقة السلطة الدينية بالسلطة السياسية، أو الدين بالدولة" (ج 2/ مج 1، ص 41).
- إنّ العلمنة بوصفها تعبيرًا عن التحديث لا يمكن إدراك حقيقتها من دون ربطها بخصوصية العلاقة بين أوروبا وبين المسيحية؛ إذ تجلى الطابع المؤسسي للعلاقة بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية وما بينهما من التواطؤ حينًا، ومن التنازع أحيانًا، وما رافق ذلك من نشوء مفهوم الدولة الحديث في سياق الصراع السياسي ضدّ المؤسسة الكنسية وميلها إلى الهيمنة. وتنجم عن ذلك خصوصية الترابط في العالم الغربي بين العلمانية والمسيحية وهو ما أنتج منذ نهايات العصر الوسيط النمط الحضاري الذي دأبت فيه المجتمعات الغربية إلى اليوم كما رأى ذلك تايلور (ج 2/ مج 1، ص 44).
- العلمانية في السياق العربي الإسلامي بعضها منخرط في صيرورة واقعية تاريخية لم ترتبط بأيّ جهد تنظيري؛ فـ "تطور وعي السياسي خارج الديني حدث باستمرار في الثقافة العربية – الإسلامية الكلاسيكية، حيثما تطور الفرق بين الاعتبارات السياسية والدينية عند الحكام مثلًا" (ج 2/ مج 1، ص 46)، وبعضها تشكّل في هيئة "إيديولوجيا قائمة منذ المرحلة الاستعمارية (...) ولها أصحاب دعوات لفصل الدين عن السياسة، ولحرية الفرد في اعتناق الدين الذي يختار، أو عدم اعتناق أيّ دين... إلخ"

(ج 2/ مج 1، ص 49)، على أننا في كلّ الحالات نبقى دون استشكال التطور التاريخي الإسلامي بوصفه عملية علمنة قبل أن يتحول المصطلح نفسه إلى مفهوم مستقل نسبيًّا عن البيئة التي أنشأته.

ولئن بقي هذا العنصر الأخير مبثوثًا في ثنايا الكتاب، ولعله محتاجٌ إلى كتاب مستقل يكمّل هذه الثلاثية، فإنّ العنصرين الأول والثاني يشكّلان جوهر المسألة وطرفاها اللذيْن لا يستقيم أيّ نظرٍ فلسفي أو غير فلسفي من دون أخذهما في الحسبان: عنصر التاريخية الجذرية التي حكمت صيرورة الوعي بسيرورة العلمنة في حياة الناس وشؤون دنياهم قبل كلّ شيء، وعنصر الخصوصية الأوروبية التي تحولت إلى ظاهرة كونية تورطت فيها الأمم والشعوب والثقافات – بنسبٍ متفاوتة – وانتقلت بمشكلاتها الدينية المحلية إلى آفاق العالم المسكون، ودخلت البشرية برمتها في طور لا يمكن لها التراجع عنه.

فلينظر المرء إلى المسافة التي قُطعت في الأثناء بين الوضع الخصوصي الذي نشأ فيه التمييز بين سياقين أو عالمين أو حتى بين نمطين من الناس، ذلك أنّ "مصطلح [العلمانية] يعود إلى تمفصلات وتمايزات وظيفية في الكنيسة ذاتها"، ويدلّ على "صفة الرهبان 'المكرسين لخدمة الرب' من رجال الدين العاملين في الدنيا... إلخ" (ج 2/ مج 1، ص 50)، وبين المجال الأوسع لتداول المصطلح إلى حدّ تشكيل منظومة العلاقات بين الدول وضبطها بحدود سياسية، وسيادة وطنية، وغيرها من المفاهيم التي خلقت النظام الدولي الحديث، حتى كدنا ننسى أصول المسألة في محضنها الديني الكنسي، فضلًا عن تحميل المؤسسة الكنسية كامل المسؤولية التاريخية عن شناعات التداخل بينها وبين الدولة والحال أنها طرفٌ في الصراع ليس هو الطرف الأقوى دومًا، ولا هو يقبل بهذا التداخل أصلًا.

ربما لمثل ذلك يبقى طور "الإصلاح الديني" (ج 2/ مج 1، ص 233–299) محوريًّا في هذا السياق: في التخريج الحقوقي السياسي والعقائدي لمسألة العلمنة من أصولها في التجربة الكهنوتية ومن السياق الكنسي نفسه بتنوعه وتاريخيته ومطالبه الخاصة، وكذلك في الصَوْغ النظري لمطالب العلمانية والعلمنة كمطالب نابعة من أهل الدين أنفسهم أو من رجاله وأصحابه وأتباعه، حتى يبلغ بنا الأمر حدًّا لا يمكن لنا معه أن نتصور المسألة من دون جذرها الروحي، كتجربة وجدانية حدسية لامتناهية، ومن دون انتظامها المؤسسي الفعلي، بوصفها من اقتضاء الكنيسة ومن دعاواها إزاء المجتمع والدولة. ولذلك، أيضًا، نجد التنظيرات الأعمق منتسبةً إلى هذا السياق في المجال الجرماني. فأسماء من الرعيل الأول من الفلاسفة؛ مثل كانط وشلايرماخر وهيغل وشلنغ

وفيشته، ومن تبعهم من الأجيال التالية؛ مثل فلهلم ديلتاي وأرنست ترولتش ورودولف أوتو وماكس فيبر وكارل شميت، إضافةً إلى المتأخرين؛ مثل هانز بلومنبرغ ويورغن هابرماس... إلخ، إنما توحي بهذه النزعة الغالبة على الأدبيات الألمانية التي تفاخر بما عجزت عنه سائر الأمم الأوروبية: إصلاح الدين بوصفه النهضة الحقيقية للأمة الألمانية (ديلتاي).

ولئن رأى المؤلف في الحركة الإصلاحية البروتستانتية ضربًا من الردة، أو من الأصولية السلفية بإلغاء الوساطة بين المؤمن وبين الله (ج 2/ مج 1، ص 237)، فإنه لا يمكن أن نغفل في الوقت نفسه عن النزعة الدنيوية الجذرية التي رافقت الإصلاح، والتي ارتبطت بسيرورة عقلنة شاملة قدّم ماكس فيبر أفضل التحليلات عنها بوصفها عين المقام التاريخي الذي يختص به العصر الحديث، فضلًا عن مسايرتها للدولة ودعوتها للطاعة. باختصار، افتكت البروتستانتية المبادرة في الاستئثار بما أعرضت المدارس والتيارات الأخرى عنه: وضع المسألة الدينية في قلب الحداثة، والاستعداد لكلّ ما ينجم عن هذا الوضع المثير للجدل.

في هذا السياق، يتعين أن ندرك المناظرة المزدوجة مع التنوير (ج 2/ مج 1، ص 493–601)، ومع ما بعد التنوير (ج 2/ مج 1، ص 605–678)، وقد تشكلت على حدودها وخلالها المفاصل الحاسمة للحداثة: نقد الدين ولا سيما النقد التنويري الفرنسي المُغالي وتأسيس نمط مخصوص من العلمنة لعلّ "اللائكية" هي أنسب الأسماء لها، ونقد هذا النقد في المجال الألماني بإعادة ترتيب المسألة على أساس أولويات جديدة. وفي الحالتين تنشأ فلسفتان للتاريخ: فلسفة للتاريخ المقدس (نيوتن، وبوسيي) تعلو على التاريخ الدنيوي، وفلسفة للتاريخ الكوني تستوعب الأول في الثاني (فولتير، وهيغل).

ولقد صار من المعلوم، منذ ديلتاي وكارل لوفيت وفالتر بنيامين وحنا آرنت وهانز بلومنبرغ، أنّ فلسفة التاريخ الغربية إنْ هي إلا مسارُ علمنةٍ لتاريخ الخلاص في اللاهوت المسيحي وصَوْغ عقلاني لمقولاته الرئيسة، بما في ذلك أكثر النظريات غلوًّا في المادية (فويرباخ، وماركس)، أو في التشاؤم والعدمية (شوبنهاور، ونيتشه)، فهي في مجملها مناظرة داخلية حول شأن داخلي لا يخرج عن المنبع اليهودي المسيحي للغرب، كما تشكّل منذ عُهدة قسطنطين، وكما بلغ مع الإصلاح اللوثري أعلى درجات وعيه بنفسه؛ لذلك لم يكن بوسع القرن التاسع عشر وأهله تدبُّر معنى العلمنة والعلمانية في البلاد الغربية الكبرى، ألمانيا وفرنسا وإنكلترا، من دون استيعاب الدرس من القرن الماضي سلبًا؛ إمّا بمنحى نقدي راديكالي كلاسيكي (الماركسية والمذاهب المادية، الفصل 10:

"العلمانية بوصفها إيديولوجيا في القرن التاسع عشر"، ج 2/ مج 1، ص 681–708) أو بالمنحى نفسه في سياقه المعاصر (مدرسة فرنكفورت، واللاهوت السياسي، واللاهوت السلبي الفرنسي، الفصل 11: "نماذج في النقد الحداثي للتنوير"، ج 2/ مج 1، ص 711–751) وإيجابًا (الفصل 12: "نماذج ليبرالية وديمقراطية معاصرة في حرية الدين والعقيدة"، ج 2/ مج 1، ص 755–828)، من خلال التسليم المتنامي بجدارة النظام الليبرالي بتنظيم شؤون الحياة السياسية والعامة، وكذلك الدينية، بحسب المنوال الثوري الخاص بكلّ أمة: منوال الثورة الإنكليزية أولًا، ثمّ الفرنسية التي فاقتها أثرًا وشهرةً، وإن لم تكن بأهمّ منها دلالةً وفاعليةً تاريخيةً، وصولًا إلى التنويعات المتأخرة من الليبرالية: التأسيسية منها وغير التأسيسية (راولز، ورورتي)، والخلافات الراهنة حول الدلالة القصوى للسياسي ومصادره التاريخية والرمزية (تايلور، وهابرماس)، وما يثيره ذلك من المنازعة المتجددة بشأن وضع الدين والإيمان بين دائرة الخصوصية الفردية ودائرة العمومية والتعايش والتضامن بين الناس، وهو أمرٌ يقتضي إعادة رسم الأدوار وتحديد معنى العلمانية المطلوبة في إدارة الشأن السياسي، في زمن فقَد فيه الناس قوّة الإدماج والحشد التي كان الدين يصنع بها وحدة الأفراد في بنيات وهيئات موحّدة متجوهرة بالسياق الاجتماعي، وفقَد فيها الفلاسفة امتياز السبق لتقدير أفعال العباد على مقتضى المبادئ والمعايير العقلية الكلّية. فالديمقراطية، كما قال رورتي في نص شهير، "أوْلى من الفلسفة".

(3)

قد يكون من الضروري، في نهاية المطاف، إعادة نمذجة الأنماط التفسيرية والمذاهب والمواقف بشأن "نظريات العلمنة" التي تمثّل مساهمة المجلد الثاني من الجزء الثاني والأخير من الكتاب؛ ذلك أنّ ما ورد على جهة التعاقب التاريخي قد استحال، بفعل الاستقرار والتواتر والتداول، مُثُلًا تُحتذى لتنظيم الشأن السياسي وعلاقته بمسائل الدين وشؤونه. ولعلّ صيرورة العلمنة نفسها متساوقة مع بنية سردية للزمن التاريخي يعتمدها كلّ عصر للحديث عن نفسه وكلّ أمّة وكلّ مجتمع على شاكلة ما سمّاه ليوتار، في تقريره الشهير، "السرديات الكبرى".

هل يمكن عَدّ العلمانية من جنس "الميتا – سرديات" التي تضاهي كبرى النظريات والإيديولوجيات والتيارات التاريخية والفلسفية في العصر الحديث؟ ذلك ما يعمد المؤلف إلى استشكاله لدى التوتر والتقاطع اللذين يرافقان الجمع بين التاريخ المقدس والتاريخ الدنيوي كما أشيرَ إليه من قبلُ. ولقد جابه المؤرخون الكبار، من طبقة غيبون

وإرنست رينان وبوركهارد وميشلي وليكي، مشكلات متعلقةً بموضوعية العمل التاريخي ومنزلة المؤرخ وطبيعة المادة التاريخية نفسها وتقاطعها مع الأساطير الكبرى والقصص الديني؛ مثلما كان عليهم مواجهة مشكلات التاريخانية كما بسطها إرنست ترولتش في نهاية القرن التاسع عشر، ونقدها بشدة في القرن العشرين هوسرل ومن بعده كارل بوبر في بيان شهير، وانعكس ذلك كلّه على أعمال مدرسة الحوليات الفرنسية الشهيرة وما أحدثته من تجديد في الكتابة التاريخية.

نجد في بداية المجلد الثاني من الجزء الثاني تلخيصًا كثيفًا لهذا التداخل بين مسارات العلمنة والتاريخ: "مثل السّرديات الكبرى كلّها، تتضمن العلمنة زاوية نظر تصلح لإلقاء الضوء على جوانب من الصيرورة التاريخية الفعلية. وتكمن المهمة في فصل النظرية فيها عن الميثولوجيا. وفي الأحوال كلّها تعني العلمنة على مستوى كتابة التاريخ الفصل بين عقائد المؤرخ واتجاهاته المعيارية، والصيرورة التاريخية. لكننا نجد في المقابل أنّ هذه العلمنة في نطاق التدوين التاريخي اختُرقت بالمعياريات والأساطير الجديدة التي تظهر كأنها من طبيعة تاريخية، لا من نوع الأساطير الفائقة للتاريخ" (ج 2/ مج 2، ص 37). فالسردية ليس لها وجود واقعي، وإنما هي بنية مثالية أو اصطناعية، ولم تكن ثمة إطلاقًا "وحدة كاملة بين الدين والدولة يتبعها فصل بينهما، إذ لم تكن ثمة وحدة كاملة في يوم من الأيام، بل ساد تداخلٌ تضمّن غالبًا سيطرة طرف على الآخر" (ج 2/ مج 2، ص 60). ولئن كان هذا الكلام ينطبق، من دون شكّ، على السياق الغربي، فإنه أحرى أن ينطبق أيضًا على السياق العربي الإسلامي. فالمتحدثون عنه من كلّ المشارب إنما يكررون هذه البنية المثالية الافتراضية التي لا يشهد لها الواقع التاريخي حينما يتحدثون عن علاقة الدين بالدولة، وكأنها من صنع مخيلتهم، لا من تصاريف الشؤون البشرية التي تسير بما تقتضيه مصالح الناس في الدنيا، حيث كانت العلمنة في مفاصل كبرى من تاريخنا متخلّلة لصيرورة الحياة وتقلبات أشكال الحكم والسيطرة والنفوذ، لا تأتمر بسلطان العقائد إلا قليلًا (لاحظ الإشارة اللافتة للانتباه بهذا الخصوص بشأن قرب البروتستانت من المسلمين: ج 2/ مج 2، ص 121)، فضلًا عمّا يجرّ إليه التأثّر المباشر بالمفهوم المجرّد دون تاريخيته الفعلية والمعقدة من المفاسد؛ إذ تؤخذ العلمانية "كتجربة 'ناجزة' معطاة لا كتجربة يجري إنجازها وفق الشروط التاريخية للمجتمعات" (ج 2/ مج 2، ص 142).

لا شك في أنّ عرض "نماذج تاريخية" (ج 2/ مج 2، ص 75–176)، من التاريخ الإنكليزي والفرنسي والألماني والإسباني والبولندي، يمكّن من استخلاص المقومات النظرية للأحداث الحاسمة التي تشكلت معها الخريطة

السياسية للغرب الحديث وأنماط استعماله للمعطى الديني في عمليات العلمنة المتزايدة؛ وهي مقومات صارت ذات دلالة نموذجية بالغة تبيّن أنّ نشوء المفهوم في سياقات تاريخية مركّبة يتعين أخذه في الحسبان، لا القفز عليه واستخلاصه بضرب من التجريد المثالي الذي غلب حينًا طويلًا من الدهر، ولا يزال يغلب على قطاعات كبيرة من النخب العربية والإسلامية. فالجدل بين الدين والدولة، وهو الذي تقع العلمانية في قلبه، ويتجاذبها أطراف الصراع، ليس جدلًا خطيًّا على نمط التطور الهيغلي الذي يفضي إلى تأليف كلّي أعلى، وإنما هو مرافق لتعرجات التاريخ، مُثقل بسبق الأحداث. ولذلك، ربما يقترح المؤلف في بعض المواضع شيئًا من سردية بديلة لهذا الحراك المعقد مختلفة عن السرديات الكبرى التي تحدثت عنها أدبيات ما بعد الحداثة: "يُفترض أن تكون العلمنة إذًا صيرورةً تاريخيةً تتضمن وحدة الدين والسياسة والمجتمع والأخلاق والمعرفة، وتمفصلها وتمايزها الدائم، وجدلية العناصر المفصولة وصراعها، ثمّ إعادة بناء وحدتها من جديد كوحدة أغنى (أكثر تركيبًا وأكثر تطورًا)، ثمّ تمايزها من جديد. هذه ليست رواية تاريخية، لكنها 'رواية نظرية' تمكّن من رؤية التاريخ من زاوية نظر محددة. ولا شك في أنّ من الممكن رواية التاريخ الانساني من زاوية النظر هذه بشكل مختلف. وعندما يُروى التاريخ ويُكتب من زوايا فكرية مختلفة، فإنّ حوادثه ووقائعه تتخذ أبعادًا ومعاني جديدةً" (ج 2/ مج 2، ص 221).

* * *

في كلّ الأحوال تبقى الإنسانية في حاجة إلى سرديات جديدة، لا سرديات كلّية شمولية طاغية، وإنما سرديات تجدد نظرتنا إلى التاريخ بوصفه سيرورةً من الاغتناء الذاتي والاعتمال والتطور في كلّ الاتجاهات. أمّا العلمانية، فلعلها هي المضمون الأخير لهذه السردية لدى إنسانيةٍ فَقدت ضمانات الأديان الكبرى ويقينيات الإيمان، وارتدت إلى نفسها، كأنها ديانة بلا أتباع ولا مؤمنين، نضطر طوعًا أو كرهًا إلى الإيمان بها، هي الدين والدنيا معًا، أو الدين وقد صار دنيا، وتخلل الأيام والأعمال، واختلط الحِلّ بالحَرم، والمقدّس بالمدنّس، وحلّ الواحد مكان الآخر واستأثر بامتيازاته: أليست الحداثة بعد كلّ هذا، وما نحن إليه سائرون – شئنا أم أبينا – هي الوثنية الجديدة بعينها؟

الدين والعلمانيّة في سياق إسلامي

محمّد بوهلال*

"الدين والعلمانيّة في سياق تاريخي" مشروع مفتوح

جدلية الدين والدولة في السياق الإسلامي

1. جدليّة الدين والدولة في السياق الإسلامي القديم

أ. المقاربة الأولى
ب. المقاربة الثانية
ج. المقاربة الثالثة
د. نقد المقاربات الثلاث

2. جدلية الدين والدولة في السياق الإسلامي المعاصر

أ. الدينامية الفكرية
ب. الدينامية السياسية والاجتماعية
ج. الدينامية الدولية

الخاتمة

* أستاذ التعليم العالي في الحضارة الإسلامية في جامعة سوسة، تونس.

"الدين والعلمانيّة في سياق تاريخي" مشروع مفتوح

يمثّل كتاب عزمي بشارة "الدين والعلمانيّة في سياق تاريخي"، بمجلّداته الثلاثة الضخمة ومادّته الغزيرة التي جمعت بين التعريف بآراء مئات المفكّرين وذِكر الحوادث التاريخية المفصليّة في المسار الأوروبي للعلمنة وتحليل المفاهيم والنصوص والآراء ذات الصلة ونقدها وبناء رؤى فلسفية وتحليلية شخصية مبتكرة تضع المسألة في أفق جدلي تفهّمي، أهمّ دراسة مكتوبة باللغة العربيّة في موضوع العلمانية من حيث هي حصيلة مسار تاريخي معقّد متعدّد الأطراف والاتجاهات.

درس عزمي بشارة في هذا الكتاب مسار العلمانية في تشكّلها التاريخي والنظري. ووقف على المنعرجات الخفيّة والبارزة في هذا المسار، بفضل تتبّع تاريخي دقيق ومساءلة وتفكير متواصلين استحضر خلالهما بصورة تحليلية نقديّة عددًا لا يكاد يحصى من النصوص والإسهامات المتنوّعة للمؤسسة الدينية المسيحية في مختلف مراحلها وحركات الإصلاح الديني وفلاسفة العقل والتنوير والفلسفات النقدية والمادية والوضعية والتحوّلات العلمية والمنهجية النوعية التي قادت إليها والحركات الاجتماعية والسياسية ونزعات ما بعد الحداثة وما بعد العلمانية.

لقد فتح بشارة في كتابه ورشة الدين والعلمانية على مصراعيها، وفتح كثيرًا من النوافذ المتعلّقة بها، عبر المساءلة المفهومية والتتبّع التاريخي والتحليل الفلسفي والنظر المجهري. وعلى الرغم من ضخامة المنجَز يمكن القول إنّ المؤلّف لم يتناول الموضوع ليغلقه، بل تناوله ليفتح من خلاله عشرات المسالك والمباحث المتّصلة بالعلمنة والتطوّر التاريخي السياسي والتشكّل الديني والتفاعل الاجتماعي، ومستقبل الدين والعلمنة، واستمرار الحاجة إلى الرمز والمعنى، وغيرها من المسائل التي تشغل الإنسان المعاصر.

تجنّب المؤلّف المقاربة الأيديولوجية للعلمانية التي لم يعد بوسعها التقدّم بالموضوع سواء في اتّجاه تكريس العلمنة أو في اتّجاه الحدّ منها. وقد بيّنت الأحداث أنّ هذه المقاربة لا تقود إلّا إلى الصدام بين تيّارين عريضين في العالم: التيّار الديني والتيّار الدنيوي. تجنّب بشارة هذه المقاربة ببناء قراءة تاريخية تحليلية وتفكيكية للدين مفهومًا وتجربة وظاهرة وسلوكا ونظامًا، في الحياتين العامّة والخاصّة، وتنويع المداخل والمقاربات وزوايا النظر، وتتبّع حركة المدّ والجزر والتنوير والإصلاح التي ميّزت اشتغال الدين في المجال العامّ، ووقف على وجوه ارتباطها

بنموّ المعرفة العلمية واستقلال العقل والدولة والهيئات الاجتماعية عن المؤسسة الدينية. إلّا أنّه فعل ذلك في سياق أوروبي مسيحي، مكتفيًا بإشارات موضعية إلى السياق الإسلامي، وهو ما يجعل جهد بشارة مشروعًا مفتوحًا يتطلّب التفاعل والمراجعة والاستكمال.

إنّ كتاب بشارة بمجلّداته الثلاثة يذكّرنا بالمشاريع الفكرية العربيّة الكبرى التي كتبها مفكّرون عرب مرموقون، أمثال حسين مروّة ومحمود إسماعيل والطيّب تيزيني ومحمّد عابد الجابري، إلّا أنّ كتابه يتميّز عن مشاريعهم بعدم سجن نفسه في تصوّر نسقي مغلق؛ فبعض الباحثين وضع ثقته بالمنهج، وبعضهم وضعها بالأيديولوجيا. أمّا بشارة فوضع ثقته في التحليل التاريخي والفلسفي القائم على الحفر والتفكيك والتأويل والربط بين العناصر المتجانسة والمتنافرة، وهو ما مكّنه من الوصول إلى نتائج عامّة نجدها مبثوثة في أقسام الكتاب المختلفة، نذكر من بينها:

– كان نشوء النظريات والرؤى السياسية الغربية المتصلة بالدين والدولة والعلمانية والديمقراطية والعقد الاجتماعي وغيرها ثمرة جدل وصراع بين مكوّنات المجتمع ومؤسساته ونخبه، وتفاعلها مع قضايا الواقع المعيش بصعوباته ومعضلاته. ولئن تأثّرت تلك النظريات ببعض الموارد الفكرية والثقافية الوافد بعضها من أفق بعيد مكانًا وزمنا، فإنّها لم تكن قطّ استعارة جاهزة، بل كانت ثمرة تفاعل مباشر مع الأحداث والمطالب والحروب والكوارث والعذابات والدماء وانسداد أفق المنظومات القائمة التي عاش عليها المجتمع الأوروبي الوسيط طوال قرون وانفتاح آفاق جديدة مغرية في وجه المنظومات الحديثة.

– ليست العلمانية بالضرورة ضديدًا للدين؛ فقد نشأت إرهاصاتها الأولى في سياق مسيحي كنسي تحديدًا، لكنّ توسّعها تحقّق تاريخيًا على حساب سلطة الدين وامتداد نفوذه إلى مجالات الحياة المختلفة. وهي من الناحية الإجرائية لا تعني زحزحة المقدّس وإلغاءه، بل تعني انتقاله من المجال الديني والميتافيزيقي إلى المجال الدنيوي من خلال المشاعر الوطنية وشعارات الدولة وبروتوكولات الحياة السياسية والعلاقات الدولية وغيرها، مع الاحتفاظ للأفراد بحقّ التديّن والاعتقادات وفقًا لما ترتضيه ضمائرهم.

– العلمانية مسار تاريخي تراكمي طويل ومعقّد أسهمت فيه بالأساس قوّتان تتمثّل الأولى بالتحوّلات المعرفية الجذرية التي قادت إلى سيادة المعرفة العلمية وتغلغلها في مجمل مفاصل الحياة، وتتمثّل الثانية بالدولة التي

استؤمِنت على قيمة الحرية وظلّت بحكم هذا الدور تنحو إلى الاستقلال عن الكنيسة، ثمّ عند التمكّن النهائي إلى التفرّد بالسلطة الزمنية دونها. وبناءً عليه، لا تتضمّن العلمانية معنى القسر والإكراه والتعسّف ضدّ الدين ولا تحتاج إلى ذلك أصلًا إلاّ في الحالات التي يكون فيها التديّن عامًّا وقويًا ويقتضي فيها منطق الدولة إلجام الدين والحدّ من تأثيره في الشأن العام. وهذا يفترض الفصل بين العلمانية والديمقراطية، وعدم افتراض تلازم حتمي بينهما.

– عبر النظر في موضوع الدين والعلمانية بطريقة تاريخية تحليلية دقيقة، يجري التوصّل إلى إظهار الترابط الإشكالي بين هذين المفهومين المعقّدين ومفاهيم محورية أخرى لا يمكن فهم المجتمعات المعاصرة دون استحضارها، مثل الديمقراطية والحرية والقيم والأخلاق والتقدّم والسيادة، والمعنى. فكلّها مفاهيم متواشجة تاريخيًا متعالقة فلسفيًا يغني بعضها بعضًا ويسهم في تشكيله وإنضاجه.

إنّ هذا العمل التحليلي والبنائي الرائد الذي أنجزه عزمي بشارة مهمّ بالنسبة إلينا من جهة كونه يقدّم أساسًا نظريا ومقارنيًا لفهم إشكالية الدين والعلمنة في السياق الإسلامي، وإحراز تقدّم جديد في معالجتها. وهو يفتح على مشروع بحث مستقبلي أوسع يُعنَى بدراسة مسار المجتمعات العربية والإسلاميّة نحو الحداثة والديمقراطية ونضج العقل والتموقع الإيجابي في العالم. ولعلّ طرح مسألة العلمانية في العالم الإسلامي خارج هذه السياقات لا ينير الرؤية بقدر ما يقود إلى تشوّهات سياسية وثقافية واجتماعية.

جدلية الدين والدولة في السياق الإسلامي

تواجه الباحثَ الساعي إلى مدّ نطاق النظر في ما ابتدأه عزمي بشارة في ثلاثيّته ليشمل المجال الإسلامي، جملةٌ من الأسئلة الشائكة، لعلّ أهمّها:

هل عرف التاريخ الإسلامي ضربًا من ضروب العلمانية في الفكر والثقافة والمعرفة وفي أنظمة الدولة والمجتمع؟ وهل يجوز أن نسم بعض تيارات الفكر الإسلامي ومدارسه بالعلمانية؟ وهل كانت منظومات الفقه والأحكام في أقسامها الدنيوية ذات طابع علماني على الرغم من مزاعمها الدينية؟ أم كانت منظومات دينية لاهوتية؟ وهل نعدّ الدولة الأموية والدولة العباسية والسلطنات العسكرية بما في ذلك السلطنة العثمانية دولًا دينية؟ أم دنيوية

علمانية؟ وهل هناك من شكّ في أنّ الدولة العربيّة الحديثة بدساتيرها وقوانينها ومؤسساتها دولة علمانية؟ وفي هذه الحالة ماذا يعني ظهور تنظيمات تهدف إلى إقامة "دولة الخلافة الإسلاميّة"، وتَمَكُّن بعضها من ذلك في حدودٍ مكانية وزمانية معيّنة؟ هل للدين معنى موضوعي قابل للضبط النهائي بقطع النظر عمّا يذهب إليه المؤمنون في فهمه؟ وهل معناه واحد ثابت؟ أم له معنى متحرّك يتمدّد ويتقلّص بحسب اعتبارات الثقافة والمجتمع؟

لم نطرح هذه الأسئلة لنجيب عنها في هذا الحيّز الزماني الضيّق، بل طرحناها لننبّه إلى ضخامة ما ينتظر الباحثين إنجازه إن راموا مواصلة جهد بشارة في السياق الإسلامي. وكلّ ما يسعنا القيام به هنا هو أن نعرّف بالسبل النظرية المتاحة في معالجة هذا الموضوع الشائك، ونرى أنّ طبيعة المجال الإسلامي تقتضي في هذا الشأن التمييز بين سياقين مختلفين: السياق القديم، والسياق الحديث.

1. جدليّة الدين والدولة في السياق الإسلامي القديم

من المعلوم أنّ العلمانية نظريةً ومصطلحًا لم تظهر ابتداء في السياق العربي الإسلامي، بل كان ظهورها أوّلًا في السياق الأوروبي المسيحي، ومنه انتقل إلى السياق العربي الإسلامي (ج 2، مج 1، ص 40 –41، 49). فلا نملك في التاريخ الإسلامي أسماء ومحطّات ونظريات واضحة تحيل على انبثاق العلمانية وتطوّرها. ويطرح هذا سؤالًا بديهيًا: هل وجدت علمانية في التاريخ الإسلامي القديم من جهة الفكرة والمحتوى؟

توجد ثلاث مقاربات مختلفة لهذا السؤال:

أ. المقاربة الأولى

يقول بها علي عبد الرازق وعزيز العظمة[1]، وترى هذه المقاربة أنّ التاريخ الإسلامي إلى حدود العصر الحديث هو تاريخ هيمنة للدين والمؤسسة الدينية على الدولة والمجتمع، وأنّ النموذج السياسي الوحيد أو الغالب هو نموذج الدولة الدينية، بقطع النظر عن صدق إخلاص القائمين عليها للدين أو استخدامهم له ذريعة وأداة.

---

[1] علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم** (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة،)؛ عزيز العظمة، **العلمانيّة من منظور مختلف** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992).

ترى هذه المقاربة أنّ الانفصال بين الدين والمجال العمومي لم يبدأ في الظهور إلا في العصر الحديث تحت تأثير المسار الغربي الذي هو مسار حتمي لا مهرب لنا منه. يقول عزيز العظمة: "إنّ مسيرة التاريخ الكوني آيلة إلى العلمانية، وإنّ مسيرة التاريخ الاجتماعي والثقافي العربي محكومة بهذا المسار على الرغم من الصراعات الطبيعية التي تستثيرها هذه المسيرة مع القوى المحافظة التي أضحى الدين علما عليها، وعلى الرغم من إعادة الاعتبار إلى مؤسسات دينية خالية وإلى عقل ديني بالٍ في مجال الصراعات السياسية"[2].

ب. المقاربة الثانية

يذهب إليها محمود محمد طه ومحمّد أركون وعبد المجيد الشرفي[3]، وترى أنّ التاريخ الإسلامي هو في حقيقته تاريخ دنيوي علماني، والصفة الدينية الإسلامية التي تسم ظواهره المختلفة ليست سوى تمويه ثقافي وقشر خارجي استُدعي للتبرير.

تبدو العلمانيّة بالنسبة إلى هذه المقاربة من تحصيل الحاصل، وليس يُطلب من المؤمنين إلاّ الإقرار بها وتقنينها وإعلان انتهاء تدخّل الدين خارج مجاله الأصلي وهو ضمير الفرد. ويُعدّ تضخّم مؤسسات الدين في المجتمع واضطلاعها بوظائف تتجاوز مجالها الخاصّ مظهرًا من مظاهر الانحراف التأويلي والابتعاد عن جوهر الرسالة النبوية. يقيم هذا الرأي مقابلة ضدّية بين الرسالة المعبّرة عن جوهر الدين التي ظلّت حبيسة النصّ والتجربة النبوية (خصوصًا في مكّة) من جهة، والتاريخ الإسلامي بما هو انحراف عن الرسالة وتشويه لها من جهة ثانية.

ج. المقاربة الثالثة

ترى أنّ التاريخ الإسلامي عرف من النزعات والممارسات والأفكار ما يمكن فهمه باستخدام مفهوم العلمانية المأخوذ من التجربة الغربية وإدراجه في هذا الإطار على الرغم من الاختلاف الواسع في حقول عدّة بين

---

[2] العظمة، ص 197.

[3] محمود محمّد طه، **نحو مشروع مستقبلي للإسلام**، ط2 (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2007)؛ محمّد أركون، **العلمنة والدين الإسلام المسيحية الغرب**، ط3 (دار الساقي للطباعة والنشر، 1996)؛ عبد المجيد الشرفي، **الإسلام والحداثة** (تونس: دار الجنوب، 1998)؛ عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ** (بيروت: دار الطليعة، 2001).

التجربتين المسيحية والإسلامية. يقول عزمي بشارة معبّرا عن هذه الإمكانية في التأويل: "بهذا الاستخدام نكون قد أخذنا من الغرب مصطلحًا إشكاليًا حقًّا في الثقافات كلّها، ولا سيما في الثقافة العربية الحديثة، وأصبح يثير تداعيات عدّة. وإذا سعينا إلى استخدامه في فهم صيرورة تاريخية أبعد من الحداثة الغربية، فلن يكون ذلك من دون أصل في الثقافة العربيّة والتاريخ العربي، لكنّه يأتي من خارجها تطبيقًا عليها. فما المانع من ذلك؟ إنّ الدينامية التي تحكم ذلك معروفة في تاريخ الأفكار، وهي دينامية انتقال الأفكار من مجال إلى مجال آخر. وهي تتضمّن بالضرورة نوعًا من إعادة تفسيرها وتأويلها، وحتّى تغييرها"(ج 2، مج 1، ص 49).

في هذا الإطار من الفهم والتأويل يمكن أن نرى في الأفكار الداعية إلى حصر الدين بمجال أو مجالات مخصوصة في الثقافة الإسلامية نقطة انطلاق ملائمة للمقاربة الثالثة. ولعلّ من أهمّ الأفكار الملائمة لهذا التأويل بعض ما نطق به المعتزلة والظاهرية والصوفية من أفكارٍ دينية وسيكولوجية واجتماعية، وما ذهب إليه ابن رشد من آراء في صلة الفلسفة بالشريعة، وما عبّر عنه ابن الراوندي وأبو عيسى الورّاق وأبو العلاء المعرّي من نزعات ريبية، وما بناه الجاحظ والتوحيدي ومسكويه وابن خلدون من آراء ونظريات في الأدب والأخلاق والتاريخ والمجتمع. كما يمكن أن ندرج في هذا الباب حركة الزنج ومظاهر الحياة الفنية والاجتماعية المزدهرة والمتحرّرة في مدن سورية والعراق ومصر والأندلس، ونظم الحكم التي انتهجتها السلطنات والحكومات الزمنية التي حكمت مناطق متعدّدة من العالم الإسلامي بداية من القرن الرابع الهجري/ الحادي عشر الميلادي.

في المجال السياسي الصرف يَشدّ انتباهَ الدارس القانون المغولي الذي طبّقه جنكيز خان على المناطق الإسلامية التي خضعت لسلطانه، والمسمّى بـ "الياسق" أو "الياسا" أو "كتاب القواعد الكبير". وهو مزيج من الأعراف والتقاليد المغوليّة والشرائع الدينية اليهوديّة والمسيحيّة والإسلاميّة وغيرها. وقد انتقده تقيّ الدين بن تيميّة بشدّة، وأصدر فتوى تكفّر العمل به، وذكره المقريزي في خططه ونقل مقتطفات مهمّة منه، وأشار إليه ابن كثير في تفسيره.

د. نقد المقاربات الثلاث

تبدو لنا المقاربات الثلاث قابلة للنقد من الجهات التالية:

- المفهوم المبهم للدين والعلمانية في السياق الإسلامي القديم: هل إنّ ادّعاءات الجميع بأنّهم عن ربّ العالمين يوقّعون أو بإرادته يحكمون أو لشرعه يمتثلون أو من وحيه يستمدّون تجعل أقوالهم وأفعالهم دينًا أو جزءًا من الدين؟ هل كلّ ما هو بشري علماني؟ إنّ هذه المقاربات تشكو التباس مفهوم الدين، وهل له سمات ومقوّمات موضوعية لا تتأثّر بأشكال التديّن وتصوّرات المؤمنين عن الدين الصحيح، أم لا معنى للدين خارج نطاق التديّن والتصوّرات الدينية للمتديّنين.
- الطابع الأيديولوجي لهذه المقاربات، إذ يبدو أنّ رغبة البعض تتمثّل بإبراز الطابع الهيمني الثقيل للدين والتعبير عن ضيقها من حضوره القويّ حتّى صارت تراه موجودًا في كلّ شيء، بينما مال البعض الآخر إلى تجاهله وعدم رؤيته إلاّ في نطاق ضيّق، معبّرًا عن ابتهاجه بهيمنة البشري والدنيوي على حساب الروحي واللازمني.
- عدم الانتباه إلى أنّ المجتمع الإسلامي القديم لم يشهد صراعًا بين مؤسسة دينية تحتكر السلطة الزمنية أو جزءًا منها وقوى سياسية واجتماعية دنيوية تطمح إلى التحرّر من سلطة الدين في الفضاء العمومي. فلئن وُجدت معارضات سياسية لكلّ الحكومات التي عرفها المجتمع الإسلامي القديم بدءًا بما سمّي بالخلافة الراشدة فالحكم الأموي والعبّاسي والدول السلطانية وصولًا إلى الخلافة العثمانية وحكومات أمراء الطوائف والمماليك ودول المغرب المتعدّدة، لم تعترض هذه المعارضات على الطابع الديني للحكم، بل بهذا الطابع بالذات كانت تطالب، متّهمة الحكم القائم بالانحراف عن الاعتقاد الصحيح أو بالعزوف عن تطبيق الشريعة أو بكليهما.
- وفي السياق نفسه، ولكن في المستويين الفكري والاجتماعي، نلاحظ أنّ المسلمين لم يتبلور لديهم فهمٌ نظري للإسلام يقود رأسًا إلى العلمانية. كان يمكن أن يتبلور هذا الفهم لو بقي الاعتزال قائمًا، أو لو تولّد عن الفكر الفلسفي الإسلامي كما جسّده الفارابي وابن رشد مذهبٌ ديني يفهم الدين في حدود العقل. إلّا أنّ الفارابي ظلّ فيلسوفًا ولم يلهم علماء الدين كثيرا، واعتنق ابن رشد المذهب الفقهي المالكي كما هو بانفصالٍ تامّ عن فلسفته المشّائيّة ولم يستخلص عمليًّا الدرس الذي استخلصه نظريًّا في كتابه فصل المقال.
- وفي المستوى الديني الصرف كان بإمكان التصوّف بحكم انصبابه على الأمر الديني في عمقه وجوهريته، أن يحقّق الانفصال بين الروحي والدنيوي ويكون مؤسّسًا لموقف علماني من داخل الفضاء الديني وغير

متضارب معه، يؤكّد إمكانية ذلك موقفه السلبي بشكل مطلق من الدنيا ومن السلطة تحديدًا، وتأقلمه من منطلق براغماتي وزهدي في متاع الدنيا مع مختلف الأوضاع السياسية والاجتماعية بما فيها سيطرة المستعمر غير المسلم على بلاد المسلمين، إلّا أنّه مع ذلك لم يتحوّل إلى بانٍ لموقف علماني متماسك لأنّه كان حالة مبثوثة في عدّة مذاهب وأوساط دينية واجتماعية، ولم يكن بانيًا لنظام اجتماعي.

2. جدلية الدين والدولة في السياق الإسلامي المعاصر

تبدو لنا جدلية الدين والدولة في السياق الإسلامي المعاصر محكومة بثلاث ديناميات توجّهها وتحدّد مآلاتها: الدينامية الفكرية، والدينامية السياسية والاجتماعية، والدينامية الدولية.

أ. الدينامية الفكرية

نعني بها الصراع الفكري والأيديولوجي القائم في المجتمع حول مسألة الدين والعلمانية. يتحرّك هذا الصراع في كلّ الدول العربية والإسلامية في خطّين متباينين؛ أحدهما خطّ التنافي والآخر خط التركيب.

خطّ التنافي: يؤكّد هذا الخطّ أنّ الإسلام والعلمانية – وباعتماد التوسعة نضيف الديمقراطية والحداثة – يقفان على طرفي نقيض. من مجسّدي هذا الخطّ من يرى أنّ الإسلام يرفض العلمانية ومعها الحداثة والديمقراطية وينفيها ولا يقبل بالتعايش معها (التيّار السلفي). ومنهم من يرى أنّ العلمانية تتخطّى الدين ولا تقبل بأيّ حضور له في المجال العامّ، والفضاء الوحيد الذي تسمح له بالوجود فيه هو الفضاء الخاصّ لأنّه الفضاء الذي قرّرت الدولة الحديثة تركه للإرادة الفردية. لا يعترف هذا الخطّ بالمساحات المشتركة بين التديّن والحياة العامّة المعلمنة، ولا يُبرز غير نقاط التباين والتناقض بينهما.

تبنّى عزيز العظمة تعريفًا للعلمانية يؤكّد هذا المعنى التنابذي: فالعلمانية عنده "جملة من التحوّلات التاريخية السياسية والاجتماعية والثقافية والفكرية والأيديولوجية"، ولها عدّة وجوه: "وجها معرفيّا يتمثّل في نفي الأسباب الخارجة على الظواهر الطبيعية أو التاريخية وفي تأكيد تحوّل التاريخ دون كلل، ووجها مؤسّسيا يتمثّل في

اعتبار المؤسسة الدينية مؤسسة خاصّة كالأندية والمحافل، ووجها سياسيا يتمثّل في عزل الدين عن السياسة، ووجها أخلاقيّا وقيميا يربط الأخلاق بالتاريخ والوازع بالضمير بدل الإلزام والترهيب بعقاب الآخرة"[4].

وعبّر محمّد الشرفي عن موقفٍ مماثل لما ذهب إليه العظمة حين كتب: "ونحن نتذكّر أنّ الثورة الإيرانية جلبت في البداية كلّ الإعجاب لشعب أعزل استطاع أن يطيح بدكتاتورية دموية. غير أنّ القوم قد نسوا أنّ تلك الثورة أنجِزت باسم الدين، بل كأنّهم تجاهلوا أنّ التاريخ كلّه قد أبان بما فيه الكفاية استحالة أن تكون الحكومة الدينية ديمقراطية وأنّه إذا كانت كلّ الدكتاتوريات شنيعة فإنّ أشنعها الدكتاتورية الدينية، إذ هي لا تكتفي بالتحكّم في السلوكات، بل أيضا في الضمائر وما تخفي الصدور"[5].

ويقول عزمي بشارة في ما يمكن أن نعدّه وصفًا لهذا الخطّ: "أمّا العلمانية في السياق العربي فهي أيديولوجيا قائمة منذ المرحلة الاستعمارية، ولها ممثّلون يمكن فحص منشئهم الفكري المتأثّر بتطوّر العلوم في الغرب وضرورة فهم الظواهر الطبيعية والاجتماعية علميًا، ولها أصحاب دعوات لفصل الدين عن السياسة، ولحرية الفرد في اعتناق الدين الذي يختار، أو عدم اعتناق أيّ دين، وغيرها من الدعوات. لكنّها تختلط في الوعي الشعبي بالعداء للدين. أمّا في الوعي الشعبي للعلمانيين أنفسهم فتختلط بمواقف مثل عدم ارتداء الحجاب، والتساهل مع تعبيرات معيّنة في الأدب والدراما التلفزيونية، والتعليم المختلط للبنين والبنات، والاختلاط الاجتماعي بين الجنسين، وظهور المرأة في العمل في المجال العمومي وغيرها من الظواهر المتعلّقة بنمط الحياة، التي قد تنسجم مع الثقافة الشعبية أو تتنافر معها في حالة اقتصارها على نخبة محدثة فشلت في عملية التحديث المجتمعي عموما" (ج 2، مج 1، ص 49).

يظهر من هذه الشواهد أنّ العلماني حين يتكلّم عن الدين وعلاقته بالشأن العمومي لا يعدّ المتديّن صوتًا يجب أن يُسمع له؛ فهو يريد أن يفرض رؤية جاهزة قد لا يقبلها المتديّن: تلتزم التديّن في دائرتك الفردية ولا تتعدّاها. لا يتساءل: كيف يصنع المتديّن بالقيم الدينية العابرة للدائرة الفرديّة إلى الدائرة العموميّة؟ وكيف يترك جانبًا القيم والقواعد التي يراها سارية إلى الحياة العامّة؟ إن تُركت هذه المسائل للمؤمن بوصفها من قناعاته الشخصية،

---

[4] العظمة، **العلمانيّة من منظور مختلف**، ص37.

[5] محمّد الشرفي، **الإسلام والحرية الالتباس التاريخي** (تونس: دار الجنوب للنشر، 2002)، ص 24.

فبالإمكان أن يذهب فيها مذاهب تعصف بالخيار العلماني وحتّى بالخيار الديمقراطي. وإن تكلّم فيها العلماني صار منشغلًا بالشأن الديني من الداخل وفقد حياده العلماني. وهذا مأزق لا يقدّم أنصار الموقف العلماني وخصومه حلًا له.

خطّ التركيب: الخطّ الثاني هو خطّ التركيب. ويرى أصحابه أنّ الموقف المتديّن والموقف العلماني يقبلان بالتعايش والتعاون والتشارك بما أنّ كلًا منهما يحمل قيمًا إمّا دينية أو فلسفية، وأنّ هذه القيم يمكنها أن تلتقي في مستوى الأهداف والنتائج المرجوّة سواء أكان سقفها وطنيًا أم إنسانيًا. ضمن هذا الخطّ يتّخذ الموقف الديني في الفضاء العامّ طابعًا قيميًا روحيًا لا فقهيًا تقعيديًا، وينحاز الموقف العلماني إلى النظام الديمقراطي ويضعه فوق المصالح الحزبية والأيديولوجية ويحترم الثقافة الوطنية بجميع مكوّناتها.

إنّ هذا الخطّ يقرّ بالاختلاف الفكري والسياسي، ولا يراه مانعًا من الاشتراك في حياة سياسية واحدة، ويرى القبول المتبادل بين المختلفِين هو الشرط الأوّل لقيام عقد اجتماعي واقعي وأخلاقي بينهم. من أبرز ممثّلي هذا الخطّ اليوم: القائلون بانسجام الإسلام مع الديمقراطية والقائلون بالإسلام الديمقراطي وبالديمقراطية الدينية وبالإسلام الحضاري المقابل للإسلام الفقهي، مثل عبد الكريم سروش، ومحمّد مجتهد شبستري، ومحسن كديفر، وراشد الغنّوشي.

يزداد هذان الخطّان المتقابلان وضوحًا في الساحة الفكرية العربية والإسلامية يومًا بعد يوم. في بعض البلدان تَرْجَح كفّة الخطّ الأوّل، وفي البعض الآخر ترجح كفّة الخطّ الثاني. ولا شكّ في أنّ غلبة أحدهما على الآخر بصورة نهائية أو طويلة الأمد تؤثّر جوهريًا في الاختيارات السياسية والاجتماعية والثقافية في البلد المعنيّ، وفي نوع حضور الدين في الشأن العمومي وحجمه.

هل لهذه الدينامية الفكرية تأثير فعلي في الواقع وفي التشجيع على العلمانية وترسيخها أو في الحدّ منها وربّما منعها؟ أم هي تعبير عن جدل فكري فوقي يهمّ النخب ولا يتجاوز الكتب والمطبوعات والنصوص التي تعبّر عنه؟

من غير الصواب أن نقول إنّها جدل فوقي؛ فقد أثبت جميع الحالات التي جال فيها الربيع العربي وجميع الحالات التي وصل فيها الإسلاميون إلى الحكم على وجه الاشتراك أو التفرّد وكذا جميع الحالات التي وصلت فيها الأحزاب اليسارية والقومية إلى الحكم، أنّ الصراع الأيديولوجي المحتدم الذي تشهده هذه البلدان ينعكس مباشرة على نمط الحكم وعلى علاقة السياسي بالديني وعلى وضع الدين نفسه في المجتمع؛ فحركة التاريخ والمجتمع ليست بمعزلٍ عن حركة الفكر والأيديولوجيا.

من الصعب حقًّا أن نتقدّم فكريًا ونفسيًا في موضوع الدين والعلمنة إذا لم نتفهّم الحرج الديني أو الإيماني وفي الوقت نفسه الحرج العلماني والدنيوي، ولم نحلّهما. نعم نستطيع التغلّب على أحد الحرجين بإضعاف الحاسّة الدينية أو الدنيوية، وهذا ما يفضّله البعض وهو ما يجرّهم إلى كثير من الصدامات وإلى خيار غير ديمقراطي. ونستطيع التغلّب على الحرج بالإنصات والاستماع والتفكير المشترك.

فالدين اعتراف بالمتعالي وبناء علاقة معه. وهذا حقّ لا يستطيع أحد حرمان المؤمنين منه. لكنّه ليس واجبًا مفروضا على أحد من الناس. يمكن أن ينعكس هذا الاعتراف على نظرة الإنسان إلى تفاصيل الحياة وعلى اختياراته فيها. لا نستطيع بأيّ منطق أن نمنع المؤمن مثلًا من أن يكون لديه ميلٌ شعوري إلى أشياء محدّدة في الحياة ونفور شعوري من أشياء أخرى. والسؤال هو: هل يتجسّد هذا الميل في بنية قانونية وسياسية إلزاميّة، فنحصل على ما يسمّى بالدولة الدينية؟ أم تكون البنى القانونية والسياسية مستقلّة تحدّدها الهيئة الاجتماعية وفقًا لتوازناتها التاريخية الخاصّة، وهذا طبعًا لا يمنع تلك البنى من الاستجابة لتلك الميول الدينية إن شاءت، ولكن بآليّات البنى السياسية وفي إطار مبادئها وقواعدها ولغتها.

ب. الدينامية السياسية والاجتماعية

نعيش في وضعنا العربي الراهن مشكلة تداخل المجالات واختلاطها: العائلة والدولة، الدين والمعرفة، العامّ والخاصّ، الدولة القطريّة القائمة والدولة التي نؤمن بها وهي إقليمية أو قومية أو إسلامية عابرة للحدود والقارّات... ما لم نحدّد بدقّة مجال الدين والمجالات الأخرى لا يمكننا أن نضع حدًّا بينه وبين غيره، وأن نمكّنه من استقلاليته ومن بناء سلطته الخاصّة التي تنظّمه وتسوسه وتحدّد وجهته.

نعيش أيضًا مشكلة تعدّد الخطابات وانعدام اللغة المشتركة. فبالنسبة إلى الغرب والمجتمعات المهيكلة بصورة قويّة لا ينفي تنوّع الخطابات فيها وحدتها؛ إذ للفيلسوف الأوروبي خطابه، ولرجل الدين والكنيسة خطابه، ولرجل الدولة خطابه، دون أن يوجد تعارض ثقافي بينهم. أمّا بالنسبة إلينا فلا يزال خطاب إمام الجمعة في وادٍ، وخطاب السياسي في وادٍ ثان، وخطاب الجامعي في وادٍ ثالث وخطاب المواطن العادي في وادٍ رابع. لا نعرف فلسفة توحّدنا، ولا توجد ثقافة ولا أهداف عامّة نعيش على وقعها. قد نتوحّد في وقتٍ وجيز أمام خطرٍ داهم، لكنّ تناقضاتنا يمكنها أن تطفو على السطح بسرعة وتتحوّل إلى حرب أهلية دامية نخوضها على قاعدة الدين أو الطائفة أو الأيديولوجيا أو الارتباطات الدولية. وقد تتفاعل جملة هذه العوامل في خليط واحد، فتكون فاعليتها أكثر تدميرًا.

يبدو أنّ سكون الدولة الوطنية القائم على خلطة يلتقي فيها الحكم الفردي أو العائلي أو الحزبي برومنسية ثورة التحرير والتأسيس الوطني الجديد وباحترام مبادئ الدين ورعاية تعاليمه السمحة، قد تزعزع نهائيًا وليس قابلًا للاستمرار منذ ظهور الانتفاضات والتحرّكات والاحتجاجات التي عرفت قمّتها السياسية المدنية بمشاركة شعبية واسعة في ما صار يُعرف بالربيع العربي.

شخّص محمّد الشرفي هذا الوضع المستحيل الذي سبق الربيع العربي على النحو التالي: "كتب أوليفيي كاريه (Olivier Carré) أنّ إشكال العالم الإسلامي لا يتمثّل في إنتاج اللائكية، فهي موجودة، بل في تدبّر الواقع الذي يرفضه، وهو رأي متفائل، ذلك أنّ البلدان التي أبقت في مراسها الاجتماعي وفي تشريعاتها على مؤسسات من قبيل تعدّد الزوجات والطلاق وتزويج البنات القاصرات على أساس مجرّد رضا الأب، لا يمكن أن تعتبر بلدانا لائكيّة وتلك هي حال العالم الإسلامي برمّته باستثناء تركيا وتونس"[6].

ومنذ بضعة عقود، صار الوضع السياسي والاجتماعي في العالمين العربي والإسلامي يعرف أحداثًا وتحوّلات وأزمات وكوارث وانتفاضات شعبية وعنفًا لم يشهد له مثيلًا منذ قرون؛ فمن جهة أولى هناك دينامية العنف الدموي باسم الدين من أجل إقامة حكم إكراهي استبدادي لا يقبل أيّ شكل من أشكال المراجعة والاختلاف

[6] محمّد الشرفي، **الإسلام والحرّيّة الالتباس التاريخي**، ص 17.

تساوقها تلازميًا دينامية الاستبداد الذي يبرّر نفسه بالتصدّي لهذا العنف الدموي الذي هو أحد أهمّ أسبابه. فهما ديناميتان متكاملتان متشارطتان تخدم إحداهما الأخرى، تقابلهما دينامية الاحتجاجات الشعبية (ما يحدث في تونس، والعراق، ومصر، ولبنان...) التي تطالب بالعدالة والكرامة والشغل والنظافة، وليس لها رأس مدبّر ولا فكر متبلور ولا برنامج عملي ناجح، وتسعى قوى سياسية ديمقراطية إلى أن تتحوّل إلى معبّر حقيقي عنها ومستجيب لمطالبها دون أن تنجح في ذلك ودون أن تبلغ النضج والاقتدار المطلوبَين. وهذا يجعل الوضع السياسي والاجتماعي مفتوحًا على التقلّبات السياسية والارتدادات وعودة الاحتجاجات.

يتدخّل الدين والأيديولوجيا العلمانية في هذا السياق قَدَمًا بقدم ليقدّما للديناميتين الأوليين قاعدة متينة للتناقض والإقصاء الأيديولوجي والمذهبي وتبرير العنف المضادّ وحتّى الاستعمار. ويعني ذلك أنّ الدولة الدينية مازالت مشروعًا مطروحا يتجسّد في نموذج دولة داعش ونموذج الدولة الإيرانية وغيرهما من الدول الدينية، ونموذج الدولة الدنيوية الدكتاتورية لا يزال قائمًا أيضًا وله أنصار أقوياء في الداخل والخارج يظهره الاصطفاف السياسي والأيديولوجي لأعداد لا يُستهان بها من النخب السياسية والثقافية لفائدة أنظمة الاستبداد في العالمين العربي والإسلامي.

في هذا السياق، لا يزال الفكر الديني الديمقراطي ضعيفًا ومحدودا في مستوى بناء الأساس النظري والقيمي للدينامية الديمقراطية والمساواتية على الرغم من وجود محاولات جادّة في هذا الاتجاه، ولذلك لا يزال صوت هذا الفكر لا تسمعه الجماهير وبخاصّة النخب بالقدر الكافي. ويصحّ الأمر نفسه على المشروع السياسي العلماني الحداثي الديمقراطي الذي تنقصه البلورة النظرية والاقتراب السياسي والاجتماعي من الفاعلين السياسيين والاقتصاديين والاجتماعيين وكسب ثقة الأوساط الشعبية.

ينتج من انخرام التوازن في الديناميات السياسية والاجتماعية ارتفاع وتيرة الصراع والعنف والإقصاء وتسارع حركة التفتّت والانقسام؛ إذ يشهد بعض البلدان حكومتين وحتّى دولتين، في بعضها انقسم البلد إلى مناطق بعضها يخضع لسيطرة السلطة وبعضها الآخر يخضع لسيطرة المعارضات، وفي بعض البلدان نشهد انتفاضة للجهات المحرومة على الدولة، وفي بعضها ثورة للجياع... لا يخدم هذا الوضع الدين ولا العلمنة، بل يخدم التوحّش السابق للدين وقبل العلمنة.

ج. الديناميّة الدولية

لا يشكّ أحد في حقيقة التأثير المباشر والأساسي للسياق الدولي في مجريات الأمور في العالمَين العربي والإسلامي، خصوصًا في المستويات السياسية والاقتصادية والثقافية. فهذه حقيقة قائمة ومعلومة منذ مرحلة الاستعمار المباشر التي عرفها بعض الدول العربية والإسلامية منذ وقت مبكّر جدًّا (حملة نابليون بونابرت على مصر كانت سنة 1798م، واحتلال فرنسا الجزائر كان سنة 1830م)، وهي واقع مستمرّ ومتفاقم في العقود الأخيرة ينبئ بتقسيم جغراسياسي جديد للمناطق العربية والإسلامية على أسس وقواعد وحدود جديدة تعوّض تلك التي اعتُمدت في اتّفاقيات سايكس بيكو.

وعلى الرغم من أنّ تأثير العالم الخارجي في العالم الإسلامي متعدّد الأطراف ومتضارب الاتجاهات (الدول العظمى والمتوسّطة، والمنظمات الأممية، والبنوك والصناديق والشركات الدولية)، فإنّه ينعكس بصورة تكاد تكون موحّدة ومنسجمة على المسألتين الدينية والسياسية؛ إذ يضغط هذا العامل في اتّجاه إخراج الدين (الإسلام) نهائيًا من دائرة التأثير السياسي والقانوني والثقافي. يُوضَع أحيانًا الإسلام نفسه بوصفه دينًا موضعَ شكّ وتساؤل: بوصفه رديف البربرية والتوحّش، ويُطرح سؤال: هل نعترف بمشروعية وجوده في العصر الحديث؟ أم لا نعترف؟ وهل يتلاءم مع القيم الديمقراطية والمدنيّة كما تلاءمت معها المسيحية؟ أم لا يتلاءم؟

يتأكّد هذا الموقف الدولي المضادّ لتدخّل الدين في الشأن العامّ تجاه التنظيمات والقوى الموسومة من جميع الأطراف تقريبًا بالتطرّف: القاعدة، وداعش، وأنصار الشريعة، وجبهة النصرة... ويتّخذ شكل مواجهة دبلوماسية وعسكرية مباشرة، ويجعل القبول بوجود طبيعي لدولة دينية شمولية مثل دولة طالبان أو داعش أمرًا متعذّرا تماما.

لكنّ هذا الرفض المبدئي والعملي في آن يقابله موقف براغماتي تجاه نماذج متعدّدة من تدخّل الدين في الشأن السياسي لم يمتنع الغرب عن التعامل معهما بصورة إيجابية: نموذج الدولة الدينية غير الديمقراطية لكن المندمجة كلّيًا في النظام الدولي وذات الثقل الاقتصادي والسياسي الكبير والمتميّزة بمجتمع عالي التديّن: السعودية وإيران؛ ونموذج الدولة المدنية المحتضنة لما يسمّى بالإسلام الديمقراطي القابل للعمل المشترك مع القوى العلمانية الديمقراطية: تونس، وتركيا.

ماذا تعني هذه السياسة الدولية الانتقائيّة تجاه حضور الديني في المجال السياسي؟ هل تعني تأرجحًا؟ أم ازدواجية؟ هل تعني قبولًا بشروط؟ هل تعني حرصًا لا شكّ فيه على الديمقراطية في العالمين العربي والإسلامي؟

لا تزال السياسة الدولية تفضّل النموذج العلماني في العالمين العربي والإسلامي وتدعمه بأشكال مختلفة على حساب النموذج الديني، وهو ما يساعد على تغذية الاستقطاب الثنائي وتكريس الصراع الأيديولوجي الراديكالي في مجتمعاتنا. ولا يظهر أنّ السياسة الدولية تقف سدًّا منيعا ضدّ استمرار الاستبداد السياسي في العالمين العربي والإسلامي؛ فالمسألة الديمقراطية ليست أولوية ولا هي مبدئية في السياسة الدولية خارج النطاق الغربي. وبإمكان هذه السياسة أن تختار دون تردّد كبير دعم الاستبداد على حساب الديمقراطية في بعض البلدان العربية والإسلامية إذا كان ذلك يحول دون تهديد المصالح الدولية الحيوية.

غير أنّ الموقف الدولي ليس موقفًا جامدا لا يقبل التغيير، بل هو دينامية تتحرّك وتتغيّر؛ فالمنزع الإنسانوي لا يزال قويًّا في أوساط النخب والشعوب، وهو إذ يقبل التغيير لا يقبله في أيّ اتّجاه كان. فهناك قواعد حقوقية وأخلاقية لا يقبل أحد بتخطّيها في المستوى المبدئي، وهذا ما يجعل النزعات الدينية المتطرّفة لا مكان لها في النظام الدولي وليس لها مستقبل سياسي على المدى البعيد.

الخاتمة

يبدو أنّه لا توجد في السياق الإسلامي المعاصر مبرّرات قويّة وكافية للحديث عن العلمانية بوصفها موضوعًا مستقلّا ومنفصلًا، ويكاد يتناولها المفكّرون والمثقّفون والسياسيون والإعلاميون والمواطنون إلّا بصورة إشكاليّة وفي تعالق مع جملة من القضايا الكبرى المترابطة: التحديث، والتنوير، والحرية، والديمقراطية، والتقدّم، والكرامة الوطنية.

وتبيّن الأحداث الأخيرة الحاصلة في عالمنا انهيار نموذج "التحديث من دون ديمقراطية" على الرغم من محاولات بعض القوى السياسية والأيديولوجية المحلية والأجنبية فرضه وإعادة الحياة إليه من جديد. ويترك هذا الانهيار مكانه إلى حدّ الآن في أكثر من بلاد لوضعٍ أسوأ، هو وضع الفوضى والحرب الأهلية. فهل تسود الفوضى؟ أم

يتبلور من بين الأنقاض نموذج أكثر تقدّمًا يرفع التناقض بين التحديث والديمقراطية والدين؟ هل تشتغل الديناميات الاجتماعية المختلفة في اتّجاه إنتاج اجتماع تغلّب وقهر؟ أم تشتغل في اتّجاه إنشاء اجتماع تعاقدي تضامني؟

"الدنيوية" و"التحييد" عند عزمي بشارة: قراءة في مشروع الدين والعلمانية

مصطفى أيت خرواش*

توطئة نظرية

حبكة المشروع ومتنه الأساسي

سؤال الدَّنيَوة (العلمنة)

سؤال "التحييد" (العلمانية)

الأنموذج النظري للعلمنة

المحددات المعرفية للأنموذج

---

* باحث مغربي، مهتم بقضايا الفكر الإسلامي المعاصر.

توطئة نظرية

تكمن جِدّة أيّ مشروع فكري وأهميته، بغضّ النظر عن ماهيته ونوعه، في استيفائه العديد من المحددات والقواعد المعرفية التي تجعله يكتسي صبغة "المشروع" أو "النظرية" أو "الفلسفة"، وفي قدرته التفسيرية أو التحليلية، ثمّ في استخراجه لنتائج معرفية تختلف جِدتها وآثارها باختلاف إضافاتها النوعية. انطلقنا في قراءتنا لمشروع المفكر الفلسطيني عزمي بشارة، وهو مشروع موسوم بـ "**الدين والعلمانية في سياق تاريخي**" من هذه المسلّمة النظرية، فجعلناها مُوجِّهًا منهجيًا لهذا العمل، محاولين الربط بين نُظم المشروع ومداخله وأقسامه، كي نصل في الحصيلة إلى مساءلة المشروع في علاقته بأسئلته ومنهجه وإجاباته المعرفية. ويأتي على رأس هذه المحددات سؤال الجِدّة والممايزة. فلقد شَغلنا داخل المشروع تميّزه المنهجي وتميّزه في الطرح والتناول، ثمّ في النتائج والمخرجات المعرفية التي تحصَّل عليها، كما طرحنا سؤال الإضافة التي سيقدمها في مجال البحث في العلوم الإنسانية وللباحثين العرب والمشهد المعرفي العربي/ الإسلامي عمومًا، وسؤال المقارنة بالأبحاث والمشاريع الفكرية المنجزة في المبحث نفسه، كما طرحنا البحث في القدرة على التجاوز من عدمها، وسؤال المباحث المعرفية الجديدة التي قد يفتحها المشروع للباحثين من أجل تطويرها إلى مشاريع مختصة ومستقبلية، ثمّ سؤال الآثار الفلسفية والسياسية والاجتماعية للمشروع، خصوصًا في محاولة صوغه لمنظور جديد في فهم العلمنة والعلمانية داخل الفضاء الفكري العربي، وبين النخب والمؤسسات والمجتمعات العربية الإسلامية.

يدرس عزمي بشارة، في المؤلفات الثلاثة المنشورة حاليًا، موضوع العلمنة والعلمانية على نحوٍ أساسي؛ إذ ترتكز أطروحته، أساسًا، على تتبُّع العلمنة ودراستها بما هي صيرورة تاريخية من تمايز المجالات المعرفية، مفرزة نماذج من العلمانيات المتعددة بحسب طبيعة صيرورة العلمنة، وبحسب أنماط التجارب الدينية التي تؤثر فيها، وبحسب أشكال التجارب السياسية للسلطة وحيثيات تجربة تشكُّل الدولة. وينطلق بشارة في تتبُّع هذه الأطروحة من مسلّمة عَدّها منطلقًا معرفيًا ونتيجةً استباقيةً وفرضيةً قويةً؛ ذلك أنه توصَّل في أبحاثه السابقة المتعلّقة بمواضيع الإسلام وعلاقته بالديمقراطية، إلى نتيجة مفادها أنّ أنماط التدين في المجتمعات العربية الحالية غير ممكنة من دون دراسة السياقات التاريخية، وأنّ الفرق بين أنماط التدين في دول ومجتمعات معينة يتحدد بنسبة كبيرة بأنماط العلمنة التي تمَّت والتي يتعرض لها المجتمع، وأنّ أنماط العلمنة في الحصيلة يتحدد فعلها بدرجات

التدين وأنواعه ومدى هيمنة الثقافة الدينية في مجتمع من المجتمعات. ويمكن عَدّ هذه الأطروحة التي اعتمدها بشارة، فرضيةً عامّةً للمشروع برمّته، لكن ونحن نقوم بهذه القراءة المعرفية في المشروع، طرحنا أربع فرضيات أساسية سنرى كيف أثبتها بشارة أو نفاها؛ وذلك من خلال كتابه "**الدين والعلمانية في سياق تاريخي**".

- **الفرضية الأولى:** ربما كانت العلمانية موقفًا من الدين، ولذلك فهي تؤدي إلى فصله عن الدولة أو دحره من المجال العامّ أو القضاء عليه تمامًا.
- **الفرضية الثانية:** ربما كانت العلمانية، في الحقيقة، علمانيات متباينةً، تتعدّد بتعدد أنماط التدين التي أفرزتها وبحسب التجربة السياسية للدولة وبحسب أنماط السلط السياسية أيضًا.
- **الفرضية الثالثة:** ربما كانت العلمنة صيرورةً تاريخيةً من تمايز المجالات المعرفية، وتمايز الدين عن ظواهره المختلفة، حيث تنتهي بخصخصة الدين وتراجعه من الجال العامّ إلى الخاصّ.
- **الفرضية الرابعة:** ربما يختفي الدين أمام صيرورة العلمنة وحيث تؤدي العلمانية الأيديولوجية في نفيه واندثاره، وقد يعود في صورٍ وأشكالٍ جديدة يحتل فيها وظائف حديثةً.

حبكة المشروع ومتنه الأساسي

افتتح عزمي بشارة مشروع "**الدين والعلمانية في سياق تاريخي**"، بدارسة الظاهرة الدينية في الكتاب الأول، وهو الكتاب الذي شكّل مدخلًا ضروريًا قبل دراسة صيرورة العلمنة والعلمانية. وقد انتهج بشارة منهجيةً علميةً رصينةً، وهو يتعامل مع هذا المشروع؛ فهو يُشدِّد على دراسة الظاهرة الدينية قبل الانتقال لدراسة ظاهرة العلمانية والعلمنة في سياق تاريخي يراكم مختلف المداخل المعرفية، والمحددات الفلسفية، والرؤى السياسية، والأفكار الدينية، لكي يتسنّى له التوصُّل إلى فهم عميق ورصين لمختلف هذه الظواهر. لذلك يلتجئ بشارة إلى منهجية التفكيك المعرفية لمختلف هذه الموضوعات، ويقوم باستخراج مختلف التداخلات المعرفية المُؤطرة لها؛ إذ فكَّك الظاهرة الدينية من زوايا معرفية مختلفة، وتتبَّع نشوء الدين والتدين مرحلةً إثر مرحلة، وقام باستخراج مختلف الظواهر المرتبطة بها؛ ومنها الأسطورة والسحر واللاهوت وفلسفة الدين والمقدس والأخلاق. كما عرَّج على المدارس

الفكرية والفلسفية والدينية والكلامية واللغوية التي تَطرقت إلى الظاهرة الدينية، من قريب أو من بعيد، ثمّ على تعاريف ومميزات وتَمظهرات للعَلمانية والعَلمنة في بيئات مختلفة، وفي إطارات معرفية متعددة، لكي يُقدّم لنا بناءً منهجيًا ومعرفيًا متكاملًا حول ظاهرة الدين والتدين وعلاقتهما بالعلمانية والعلمنة.

عَرض بشارة في المجلد الأول من الجزء الثاني، عُصارة الفكر الأوروبي، نافيًا أن يكون بصدد عرضٍ لتاريخ الأفكار، لأنّ الأمر أكبر من أن يتمّ عرضه في كتاب، أو حتى في موسوعة. وتَتبَّع في الحقيقة، مسار نقد الدين وميّزه من مجالات احتلَّها على التوالي العلم والفلسفة، وهما يتطوران بتطوُّر إنجازات العقل البشري. لقد تعرَّض الدين لخسائر وإخفاقات تلو الأخرى، وهو يتصارع مع العلم مستنجدًا بالدولة ومتحالفًا معها تارةً، ومستنجدًا بالفلسفة تارةً أخرى، محاولًا التأسيس للاهوت في مواجهة العلم التجريبي والمنطق العقلي. وساهمت الاكتشافات العلمية ومنجزات العقل، من جهة، في حصر الدين وخصخصته، وترسيم حدوده، وهذه هي عملية العلمنة التي تعرّض لها، في حين ساهمت القراءات الأيديولوجية للاكتشافات العلمية، من جهة أخرى، في نشوء العداء ضدّ الدين، كمقدمة لظهور العلمانيات الأيديولوجية. وبموازاة هذا الصراع وما ترتَّب عليه، تَعرّض الفكر أيضًا للعلمنة، وذلك بفرز عناصر الخرافة والغرائبية فيه، وبداية تشبُّعه بقيم العلم والعقلانية والموضوعية في فهم العقائد والإيمان. كما تَعرَّض المجتمع أيضًا للعلمنة، بنزع السحر عنه، وبتحرير الفضاء العامّ من العقائد الدينية، وبنشوء المجتمع المدني الحر، وتمَّت علمنة الدولة بتحريرها من قبضة المؤسسة الدينية ولاهوتِها وقيمها وتحييدها عن الدين. حدثت هذه الصِّيغ من العلمنة، نتيجة صيرورة ضخمة في تاريخ العلم والمعرفة والدولة الحديثة، وأفرزت على التوالي أنواعًا متباينةً ومتعددةً من العلمانيات؛ منها الرخوة (أي تقبلها للدين في مجال محدّد من دون نفيه أو معاداته)، ومنها الصلبة أو الراديكالية (وهي التي تنفي الدين وتعاديه وتتصارع معه)، ومنها العلمية التي تسعى لحلٍّ وسطٍ بين العلمانيتين، لكن بالتأسيس لها على نحوٍ علمي أو كفلسفة علمية.

انطلق الباحث في تتبُّعه لمسار العلمنة المتعدد من العصر الوسيط، وقارب إرهاصات نشوء الدولة الوطنية، والكيفية التي تمَّت بها مَأسسة الدين، والصراع الديني، وصراع الدولة والمؤسسة الدينية، كما تابع مراحل الإصلاح الديني والانشقاقات الكبرى داخل الجسم الكنسي، والحروب الدينية، وانبثاق اللاهوت المسيحي، وحروب الردة، والانشقاقات الأصولية وغيرها. وعرَّج على مرحلة النهضة الأنسنية، والكاثوليكية، بما هي مرحلة

نشوء التفكير الأَنسني والأدبي؛ وذلك بالرجوع إلى الإرث اليوناني والروماني وإحياء اللغات المحلية ونشوء الدولة الوطنية وازدهار الفنون وانتعاش العلوم الإنسانية وبداية أَنسنة الدين.

شكّلت مرحلة الاكتشافات العلمية منعرجًا ملحوظًا في تاريخ العلم ونقد الدين، وقد تَوقف بشارة عند أهمّ الاكتشافات العلمية وتأثيرها في الدين والعلمنة معًا، ونتائج ذلك في نشوء منطق الحداثة، وانتقل إلى مرحلة التنوير، كأحد مراحل تطوُّر العقل المعرفي من دون أن يقاربها كحقبة تاريخية، بل كصيرورة فكرية متواصلة ومتجددة. كما درس، في كثير من التفصيل، مراحل ما بعد التنوير ونقد الدين والتنوير معًا، ثمّ مراحل نشوء العلمانية كأيديولوجيا، والنقد ما بعد الحداثة للعقل والتنوير على نحوٍ عامّ، ليتوقَّف في الفصل الأخير عند موضوع الليبرالية ونقدها، خصوصًا في موقفها من الدين والعلمانية. وبذلك وصل عزمي بشارة إلى فكّ خيوط العلمنة؛ بما هي صيرورة متباينة ومتعددة من مقاربة الدين ودوره وحدوده عبر التاريخ الفكري، والعلمانية؛ بما هي تحييد للدين عن الدولة، منتقدًا نظرية الفصل المُختَزَلة جدًا.

واصل بشارة عرض نماذج العلمانية ونظريات العلمنة في المجلد الثاني من الجزء الثاني. وقد بدأها بعرض نظرية التأريخ بما هي علمنة للتاريخ، وعمَل التاريخ كآلية علمانية، بما أنها تُقدم لنا رؤيةً أخرى عن العالم غير تلك الرؤية التي تقدّمها لنا المنظومة الدينية. وانتقد الأنموذج النظري للعلمانية الأوروبية، بما هي حالة استثنائية في نشوء الفكر العلمي، ونقْد الدين، ونشوء الفكر النهضوي والحداثي في ما بعد، ورأى أنّ جميع المجتمعات تمرّ بتجارب علمنة مختلفة، وأنّ العلمانية الأوروبية مختلفة، أيضًا، بعضها عن الآخر، وأنّ العلمانية علمانياتٌ متباينةٌ. وعرض في مرحلة أخرى، نماذج تاريخية من التجارب العلمانية، خصوصًا في الفضاء الأوروبي، وكذا مختلف النظريات المعرفية للعلمنة وكيفية تحوُّلها إلى أيديولوجيا علمانية. كما قارن بين واقع العلمنة في التجربة الأوروبية والأميركية، وبيّن كيف تُؤثّر أنماط التجارب الدينية وكذا أنماط الوعي الديني في خلق أنماط من العلمانيات المتباينة، وفي كيفية نشوء الديانات السياسية أو المدنية أو ما سمّاها بشارة "أشباه الديانات البديلة". لكي يُقدّم في الأخير، أنموذجه النظري في العلمنة والعلمانية، وهو أنموذج تركيبي يشمل مختلف المساهمات المعرفية المهمّة لنظرية العلمنة وكذلك التعميمات والاستقراءات التي انتقدها كتحصيل حاصل.

سؤال الدَّنيَوة (العلمنة)

مَنهجَ عزمي بشارة نظرية العلمنة بما هي "**دنيوة**" للدين، بطريقة مركّبة ومنظمة معتمدًا على منهجية ترتيب النواظم المعرفية التي تقوّي مشروعه الفكري؛ إذ بدأ بوضع قاعدة لغوية اشتقاقية ميّز من خلالها بين "المفردة" و"المصطلح"، ثمّ "المفهوم"؛ ذلك أنّ المفردات تنتقل وتتطوَّر إلى مصطلحات، ثمّ إلى مفاهيم ذات حمولات تتغير بتغيُّر الصيرورات التاريخية. فعند دراسة العلمانية يجب الفصل بين منشأ المفردة؛ أي استخدامها الأصلي، وتطورها إلى مصطلح، ثمّ إلى مفهوم. فعملية إنتاج الظواهر نظريا –كما يقول بشارة – تمرّ عبر صيرورة الانتقال من المفردة إلى المصطلح من خلال التجريد من الجزئيات، ثمّ من المصطلح المجرّد إلى المفهوم العيني من خلال إعادة إنتاج الظاهرة نظريًا، آخذين في الحسبان السياقات التاريخية وتطورها، لكن من دون محاكاتها نظريًا، وهذه هي آلية **النمذجة** النظرية في العلوم الاجتماعية. فعملية تفسير الظواهر والأفكار، إذن، تمرّ بالضرورة عبر استيعاب القدرة التفسيرية للمفاهيم التي تطوَّرت من مفاهيم مجرّدة إلى مصطلحات قابلة **للأقلمة** مع المتغيرات التاريخية التي تكسبها **الأفهمة** التي يتحدث عنها الباحث.

لقد بدأت كلمة "العلمانية" في سياق نشوئها الأوروبي الديني وتطوَّرت الى مصطلح لاحقًا في أوروبا، لتشمل هذه الرؤيا العلاقة بين الدين والمجتمع والدولة، ثمّ إلى موقف من الدين بل والعالم بأسره؛ إذ ثُبتت هذه الرؤيا عبر عملية العلمنة كصيرورة تاريخية واقعية شهدتها المجتمعات الأوروبية وغير الأوروبية، بصفتها عملية "**دنيوة**" – بحسب قول بشارة – للوعي والممارسة البشرية، وعملية تمايز عناصرها الدينية وغير الدينية وتحديدها وتمأسسها. وقد انطلقت هذه الصيرورة في سياق نشوء العلوم الحديثة التي تفسر الظواهر بقوانينها، وفي سياق صراع كلّ من الكنيسة والدولة، وفي سياق نشوء المفهوم الحديث للإنسان الحر والمستقل والعاقل. أمّا العلمنة كمفهوم، فهي اسم لأنموذج تفسيري لعملية تطور إنسانية عامة على مستوى التاريخ الطويل في ما يتعلق بمعرفة الظواهر، وفي ما يتعلق بعلاقة السلطة الدينية بالسلطة السياسية أو علاقة الدين بالدولة.

اكتسبت مفردة "العلمانية" دلالة "**الزمني**" أو "**اللاديني**" أو "**الدنيوي**" و"**اللاروحي**" عبر عملية التحول إلى مصطلح ثمّ إلى مفهوم، واستنتج بشارة من خلال دراسة صيرورة العلمنة تاريخيًا وإفرازاتها المختلفة على مستوى الفكر والمجتمع والدولة أنّ العلمانية ليست فلسفةً، بل هي مقاربة للدنيا والدين بوصفه جزءًا من الدنيا فحسب. إنها عملية دحر للمقدس والمتجاوز من قطاع بُعد آخر من قطاعات النشاط الاجتماعي والفكري والفني والسياسي،

بمعنى أنها عملية فهمٍ وتسييرٍ؛ أي مجال معرفي واجتماعي من منطلق القوانين أو المصالح الأرضية أو الدنيوية.

سؤال "التحييد" (العلمانية)

إنّ دراسة صيرورة العلمنة، بما هي صيرورة تاريخية مستمرة لعملية "**دنيوة**" الدين، وعقلنة مجالات المعرفة، ونشوء التمايزات المعرفية بين مجالات سياسية واجتماعية ودينية، ثمّ بروز منطق الدولة واحتواؤه للمؤسسة الدينية وتجاوزه إيّاها، نَتج منها تشكُّل العلمانية في صيغ سياسية وتاريخية متعددة؛ إذ يصبح من المجحف النظر إلى العلمانية كفلسفة أو موقف سياسي يفصل الدولة عن الدين، في اختزالية فاضحة، بغضّ النظر عن دراسة السياقات التاريخية لنشوئها، واختلافها من بلد إلى آخر، ومن ثقافة دينية إلى أخرى، ومن نظام سياسي إلى آخر. وقد أدى هذا الاختزال إلى نشوء أيديولوجيات علمانية تتخذ موقفًا من الدين تنتج منه مواقف مضادةً أو نماذج دينية راديكالية، تمامًا كما حدث في تجارب عربية آمنت بالعلمانية كأنموذج مكتمل وعامّ، من دون استحضار غياب عملية العلمنة وصيروراتها التاريخية. من هنا انطلق بشارة لكي يصحح خطأً معرفيًا، وموقفًا مؤدلجًا، ونظريةً خاطئةً، وقد استعان بفلسفة علم الاجتماع في تكاملٍ مع علم التاريخ، وهي المهمة التركيبية التي سنَحت له تقديم أنموذج نظري متكامل حول العلمنة والعلمانية تتوافر فيه الشروط التفسيرية لهذه المفاهيم في سياقاتها التاريخية المتعددة.

ترتكز صيرورة العلمنة على نظرية "التمايز" التي أخذ بها عزمي بشارة من سوسيولوجيا **ماكس فيبر** من خلال دراسته الموسومة بـ "أشكال الرفض الديني للعالم واتجاهاته"، فطوّرها إلى أنموذج نظري يقارب العلمانية كتحييد للمجال الديني عن المجال الدنيوي. وترتكز نظرية التمايز عند **فيبر** على عدّة مراحل؛ إذ تبدأ بمرحلة أفول الدين، فالحصر في المجال الخاص، وتنتهي بمرحلة التمايز بين المجالات من دون أن يكون هنالك أيّ فصل. لقد توقّف نُقاد العلمنة على مرحلة الأفول، وساهمت هذه الرؤيا المبتورة لصيرورة العلمنة في نشوء أيديولوجيات في العلمانية نافيةً الدين من المجال العامّ، لكنّ تجارب علمانيةً مختلفةً بيّنت أنّ الدين يبقى حاضرًا في شتى أنواع العلمانيات، وأنه يظهر بتمظهرات جديدة ويحتلّ مجالات ووظائف مختلفةً. ففي التجربة الإنكليزية، لم نجد

أثرًا للعلمنة بالمعنى المتداول؛ أي فصل الدين عن الدولة، بل كانت دعوةً دينيةً من جهة مذاهب مختلفة من أجل وضع مسافة بين تدخّل الدولة في المجال الديني، وفرضها عقيدةً محددةً قد تكون محكومة بمنطق الالتزام بمذهب واحد، أو بمنطق الاستيلاء على المؤسسة الدينية، أو التوافق معها لأهداف الحكم الموحد.

أمّا النموذج الفرنسي، فشكّل أنموذجًا صلبًا من العلمانية؛ ذلك أنها بدأت باستقواء الملكية المطلقة على الكنيسة، عملًا بمبدأ الملك الواحد والقانون الواحد والدين الواحد. وكانت هذه بداية تَشكُّل العقيدة الوطنية الشمولية التي تنفي أيّ انشقاق عن هذا الثالوث المقدس. إلا أنّ بداية إصلاح علاقة الكنيسة بالدولة (بدأت مع لويس السادس عشر واستمرت مع الثورة الفرنسية) كانت مع **نابليون بونابارت** الذي قاد في الوقت نفسه التسوية مع الكنيسة وتأسيس أجهزة الدولة البيروقراطية، من نظام التعليم وجهاز المعلمين والخدمة العسكرية الإجبارية، بمعنى بداية علمنة الدولة والتأسيس لعلمانية فرنسا الخاصة. وفي المقابل، نَمت في أميركا منذ إعلان الاستقلال وتأسيس الجمهورية علمانية صلبة من دون أن تدرج اسم العلمانية في الدستور المؤسَّس، لكن بحضورها اصطلاحيًا عندما لا تتخذ الدولة موقفًا سلبيًا من الدين أو تنفيه من الحيز العامّ، بل تقوم بتحييده عن الدولة وتجعله قرارًا فرديًا وتعمل على حمايته فقط.

أدّت التجارب العلمانية الأوروبية إلى استنتاج بشارة وجود علمانية صلبة وأخرى رخوة، وأنّ الاختلاف بين النموذجين مرتبط بتاريخ السلطة السياسية وعلاقتها بالمؤسسة الدينية وبطبيعة نظام الحكم، وأنّ الطريق المثالية لتحييد الدولة في الشأن الديني يتمثّل بوجود مسار تاريخي يتفاعل فيه العلمانيون مع المتدينين من أجل تحرير الدين من قبضة الدولة وتأكيد الحرية الدينية وتعددها. وتتخذ العلمانية الصلبة موقفًا سلبيًا من الدين، وتنفيه من الحيز العامّ، في حين تدعو العلمانية الرخوة إلى تحييد الدولة والدين؛ وذلك باحترام حرية الدين وتعددية المعتقد والإيمان بالتسامح الديني، إذ تصبح العلمانية موقفًا من الدولة بدلًا من أن تكون موقفًا تجاه الدين.

لقد توصّل بشارة إلى إثبات فرضيته التي بدأ بها بحثه حول علاقة أنماط التدين وتأثيرها في أنماط العلمنة. ففي النموذج البروتستانتي حيث نمط التدين يميل إلى الفردانية في التعامل مع المقدس ونفي الوساطة مع الله، تشكّلت علمانية محايدة تفرض على الدولة التزام الحياد وعدم التدخل في الشأن الديني. في حين أنّ نمط التدين الكاثوليكي حيث الثيولوجيا الكاثوليكية تفرض الوساطة وتمَأسُس الدين، استحال إلى علمانية متشددة تتخذ موقفًا سلبيًا من نشاط الدين في المجال العامّ.

ينفي عزمي بشارة أن تكون صيرورة العلمنة تطورًا معرفيًا في فهم الدين والدولة بما يحمله هذا الموقف من تمويه أيديولوجي، فالعلمانية لم تتطور في شكل منحى تصاعدي من فكر التنوير إلى الحداثة، ولذلك استعان بمفهوم التمايز الذي يحمل دقةً وصفيةً لمسار العلمنة الذي يبدأ بالانفصال والتمايز، وينتهي بالوحدة في ظل التمايز، ومن هنا يرتكز تحليله على عَدّ العلمنة مولّدةً لنقيضها؛ عندما يؤدي التحييد والخصخصة والفردنة والعقلنة إلى بروز ديانات سياسية وأخرى مدنية ودنيوية، فيعود الدين إلى الحيز العامّ بطرائق جديدة وبوظائف حديثة. لقد تعايش الدين، إذن، مع استمرار صيرورة العلمنة من دون أن يتعرض للنفي، خلافًا لموقف الأيدولوجية العلمانية، بل أخذ مواقع جديدة وتمركز في مواقعه الأصلية وساهم موقف التحييد في استمرار الدين على أداء وظائفه الجديدة بحسب درجة العلمنة التي تعرّض لها المجتمع، بالنظر إلى أنّ الدين ظاهرة اجتماعية، وأنّ أنماط التدين تؤثّر في أنماط العلمنة. وفي الحصيلة، أدَّت العلمنة (الدنْيَوة)، بما هي عملية دحر للمقدس والمتجاوز وعملية فهْم وتسيير لأيّ مجال معرفي واجتماعي من منطلق القوانين الأرضية والدنيوية، إلى بلورة العلمانية (التحييد عند بشارة) بما هي نتاج علمنة الفكر والمجتمع والدولة بتراجع الأهمية الاجتماعية للدين.

الأنموذج النظري للعلمنة

يعرض بشارة في آخر هذا الجهد النظري الجادّ أنموذجًا نظريًا بديلًا يقوم على إعادة استقراء التاريخ (وللدقة تاريخ الأفكار)، معتمدًا على مناهج علم الاجتماع والتاريخ، منتقدًا مجموع الاستدلالات والتعميمات المستقرأة، ومقاربات نقديةً لنظريات العلمنة، لكي يتمكن في الأخير من طرح أنموذج أكثر دقةً وتركيبًا يعتمد على قدرته التفسيرية؛ بمعنى تفسير الظواهر والتجارب التاريخية بمسبباتها الخاصة وسياقاتها المختلفة وشروطها الموضوعية، ومن ثمّ تقديم استقراءات موضوعية بدلًا من المواقف الأيديولوجية التي تتخذها تيارات سياسية، وتعتمدها أنظمة حُكمٍ، كنتائج مبتورة عن سياقاتها الموضوعية. ويمكن تقديم الخطوط العريضة لهذا الأنموذج على النحو التالي:

أولًا: ليست العلمنة حالة فصل بين الدين والدولة وبين المجالات المختلفة، بل هي جدلية من التمايز في إطار الوحدة، حيث تتمايز المجالات المعرفية والاجتماعية بتغليب دور المعرفة العلمية في فهم الظواهر، ثمّ تنتهي

بإعلاء دور الدولة على الدين في المجتمع الحديث الذي لا يغيب فيه الدين بل يتخذ وظائف جديدةً؛ إذ تؤدي صيرورة العلمنة إلى انحسار البعد المعرفي للدين، أو إلى إعادة طرحه بقوة من جهة الفئات الاجتماعية وظهور صحوات دينية وبداية احتلال مواقع جديدة للدين في الحيّز العامّ. وتؤدي هذه الصيرورة، وما رافقها من ظهور الأيديولوجيا العلمانية التي تصارع الدين وتنفيه من المجال العامّ، إلى ظهور العلمانية الدينية بدعوتها إلى تحييد الدولة في مجال الدين، وهي دعوةُ حلٍّ وسطٍ بين التيارين المتصارعين تجاه مكانة الدين ووظيفته.

ثانيا: من منظور الدين، ترسم العلمنة للدين حدوده كفكرٍ وظاهرةٍ اجتماعية مميّزة بذاتها، وتختلف هذه الترسيمة تبعًا لدرجة علمنة أنماط الوعي داخل المجتمع. وتمرّ هذه العملية بصيرورات متباينة. فالمؤسسة الدينية ترفض فصل الدين عن الدولة بدايةً، ثمّ تنتهي بالقبول لمنطق الحصر بين المجالين على أن تقبل الخضوع لمنطق الدولة واستبدادها تجاه الدين. لكنّ المؤسسة الدينية تعود لتؤدي أدوارًا جديدةً، وقد تعود إلى المجال العامّ بعد أن تستفيد من علمنة الدولة، وربما تعود بعد تسييس الدين ضدّ الدولة من جهة جماعات دينية جديدة، وقد ينتشر التدين الفردي بعد عملية العلمنة كبديل يبحث عن جوهر الدين الروحاني الأصيل.

ثالثا: قد يتمّ استحضار المقدس من جديد عبر صيرورات مختلفة في المجالات العامة التي تعرَّضت للعلمنة، خصوصًا علمنة السياسة والدولة، وهي صيرورات تتخذ أشكالًا متباينةً. فقد تضفي الدولة قداسةً على قيمها؛ مثل السيادة الوطنية والقومية وتتحول في هذه الحال إلى أسطورة، وقد تضفي السياسة قداسةً على قيمها التي تعرضت للعلمنة بتغليب الوطنية والحكم الرشيد على قيم الدين، وقد يتمّ تقديس الجماعة والطائفة الدينية والهوياتية في وجه الوطنية والقومية من منطلق الدعوة الحقوقية لاسترجاع الحقوق المهدورة، كما قد يحدث تقديسٌ للقيم الدنيوية الجديدة في وجه قيم المقدس التقليدية في عملية إنشاء لدين مدني أو سياسي جديد.

يُمكِّن استقراء هذا الأنموذج من استخلاص أنواع التجارب العلمانية وصيرورات العلمنة، تبعًا لأنواع أنماط التدين والوعي الذي أفرزته العلمنة. وفي الحصيلة، تكون عملية تطبيق نظرية العلمنة غير ممكنة من دون استحضارٍ وتوافرٍ للبعد النظري في علاقة الدين وتعريفاته المختلفة وتمييزاته المتباينة، إلى جانب فحص صيرورة انحسار الدين وتراجعه في كلّ مجتمع، وكيفية نشوء الدولة، وتاريخها السياسي في علاقتها بالمؤسسة الدينية، ثمّ في الأخير استحضار أوضاع نشوء أنماط التدين المختلفة، عبر طرائق تَلَقّي فئات المجتمع لها وانعكاسات هذا التلقي على أنماط العلمنة.

المحددات المعرفية للأنموذج

شكّلت فكرة "**التمايز**" الأداة الأساسية التي اعتمدها بشارة في تركيب أنموذجه النظري. فلقد تتبَّع تمايز الدين وباقي مجالات الحياة، وتطوُّر العلوم الحديثة، وكيفية مساهمة ذلك في تحديد مجالات الدين الجديدة، كما تابع تطوُّر الفكر السياسي المرتبط بنشوء الدولة الحديثة، والكيفية التي أدّى بها هذا النشوء إلى تجاوز الانتماء الديني وتبنِّي الانتماء الوطني المدني، وميَّز أيضًا بين التمايز في الفكر وباقي مجالات الحياة، وكيفية نشأة الأيدولوجيات العلمانية التي تبنَّت مواقف معيارية من الدين والدولة والمجتمع، وميَّز بين أطروحة انسحاب الدين وانسحاب المقدس، وبين أنّ الدين إنما تتراجع أهميته الاجتماعية في صيرورة العلمنة، وأنّ الدين ينسحب من مجالات أصبحت ملكًا للعلم لكن من دون أن ينسحب المقدس، كما ميّز بين نماذج تاريخية من العلمنة في أوروبا أو في أميركا، وانتقد السرديات التي تنشأ عنها، وميّز بين العلمانية بوصفها موقفًا من الدين والعلمانية بوصفها موقفًا من الدولة، وكيف أنّ العلمانية تَبرز كمواقف فكرية وأخلاقية مرتبطة بعلاقة الدولة بالدين في مرحلة تعاظمها في الحداثة، كما ميّز بين الدولة الدينية والدولة المدنية وضرورة تحييد الدولة في شؤون الدين، منعًا للإكراه الديني ولاستغلال السلطة السياسية للدين أو العكس، لكي يصل في الأخير، إلى تركيب فكرة التمايز والتمَفصُل مع فكرة الوحدة في إطار التطوُّر، من دون النظر إلى فكرة التطور كخطّ مستقيم تصاعدي بدأ مع فكر التنوير وصولًا إلى الحداثة.

اعتمد بشارة أيضًا على فكرة "**الصيرورة التاريخية**" عند دراسته للعلمنة. فلقد نظر إلى العلمنة بوصفها صيرورةً تاريخيةً، من عقلنة مجالات المعرفة المختلفة وفهمها بقوانينها الحديثة، في تجاوز تامٍّ للرؤية الغيبية والميتافيزيقية التي هيمنت تاريخيًا على العقل الإنساني. وتميَّزت هذه الصيرورة التاريخية بتمايز هذه المجالات المعرفية في ما بينها، وبينها وبين مجالات المعرفة الدينية، منتجةً أشكالًا معرفيَّة مركبةً جديدةً؛ إذ تنتج من هذه الصيرورة انسحاب الدين، مرةً عندما يحدث التمايز بينه وبين المجالات المختلفة، ومرةً عندما يبرز منطق الدولة الحديثة، لكن من دون أن يندثر الدين مطلقًا كما روَّجت لذلك الأيديولوجيات العلمانية، بل ينسحب في مراحل، ويعود في أخرى بأشكال جديدة ووظائف حديثة. ويبرز في حصيلة هذه الصيرورة منطق الدولة على حساب منطق الدين. فلقد تحوّلت الشرعية من المؤسسة الدينية (سواء

السياسية أو المجتمعية، بل حتى الدينية) إلى مؤسسة الدولة بموجب القانون المدني الحديث، وسلطة الدولة الحديثة وتنامي الوطنيات والقوميات، وتطوّرت هذه الصيرورة حتى ظهرت الديانات البديلة أو المدنية في شكل أيديولوجيات شمولية تُضفي قيَمًا دينيةً على قيمها الدنيوية، بهدف الخلاص الغنوصي، وهي التي سمّاها بشارة "أشباه الديانات البديلة"، لغياب المقدس والعبادات والشعائر في تشكيلتها الجديدة. ويتخذ منطق الدولة أشكالًا متباينةً؛ منها تحييد الدولة في الشأن الديني بهدف حماية الحرية الدينية، أو سيطرة الدولة على الدين، أو تقليص دور الدين والمؤسسة الدينية في المجال العامّ من جهة الدولة، وتَنتج من هذه الأشكال انعكاسات اجتماعية وسياسية وصراعات وحروب مختلفة.

في الحصيلة، لا تعبّر أطروحة الفصل بين المجال الديني والدنيوي عن حقيقة التمايز بين المجالات المعرفية المختلفة وصيروراتها المتباينة، ومن ثمّ فإنه من الضروري التمييز بين أنماط التدين والفئات الاجتماعية، وأنواع الدولة وتاريخها ودرجة تطور المجتمعات، ودرجة علمنة الوعي فيها، وإلا تسقط نظرية العلمنة في تعميمات واستقراءات خاطئة. إنّ نظرية العلمنة، إذن، هي "ميتا – نظرية" أو "سردية كبرى" –بتعبير بشارة – يحصل فيها تمايز المجالات المعرفية، وتنحسر فيها أهمية الديانات الروحية في حياة الأفراد والمجتمعات، حيث يتطور العلم والمعرفة العلمية وتتغير وسائل إنتاج الناس لحياتهم المادية والمعنوية، وهذه التمايزات المتضمنة في نظرية العلمنة هي نتيجة استقراء تطور صيرورة العلمنة في المجتمعات الأوروبية، وإنْ لم تتطور إلى نظرية شاملة موحّدة قابلة للتطبيق في جميع السياقات.

لقد قدّم عزمي بشارة مشروعًا نظريًا قويًا متكاملًا بشأن نظرية العلمنة والعلمانية في سياق صيروراتها وتمايزاتها التاريخية والمعرفية المتعددة، كما تمكّن من إعادة استقراء التاريخ وتصحيح مجموع التعميمات النظرية والأيديولوجية التي اختزلت نظرية العلمنة في بثرٍ فاضحٍ لسياقات إفراز النظرية، وفي إهمال لقدراتها التفسيرية المتعددة. وإنّ النتائج المعرفية لمشروع بشارة ستمكن من إعادة قراءة التاريخ الإسلامي ودراسة صيرورة نشوء الدولة وإخفاقاتها الأيديولوجية المتعددة، كما ستمكن من النظر في تطور الدين وتمايزه وفي إمكانية نشوء علمانيات في سياقات عربية وإسلامية بديلة. سيرجع عزمي بشارة – لا محالة – إلى استقراء العلمنة والعلمانية في السياقات الإسلامية، وسيدرس عمل نظرية العلمنة بالأنموذج المعرفي

الذي قدّمه كحالة تكاملية لصيرورة عمل العلمنة والعلمانية، لأنّ أصل البحث كما صرّح بذلك هو السياقات العربية الإسلامية.

إنّ هذا المسار البحثي الجادّ والرصين سيمكّن الباحثين والدارسين لعمل الدين في المجتمع العربي والإسلامي، ولعمل العلمنة في ظلّ ثورة وسائط المعرفة ووسائلها والمعلومة الحديثة، من الوعي بمسار تطوُّر الدين وعمله في المجتمعات الإسلامية أولًا، ثمّ الإجابة عن أسباب تخلّف المجتمعات الإسلامية التي يرجعها كثير من الباحثين إلى قداسة الدين، وعُقم أسئلته، وإفرازه للتطرفات الأيديولوجية المختلفة، وزواج الدين بالدولة، ثمّ إلى تقليدانية قيم المجتمعات العربية التي لم تتعرض للعلمنة.

قراءة في كتاب "الدين والعلمانية في سياق تاريخي" لعزمي بشارة

محمد الطاهر المنصوري*

تقديم

إنّ التجربة الدينية بجانبها الحسي وجانبها العقلي بوصفها تجربة للمقدس هي في بعدها الفردي تجربة عاطفية وجدانية مكوّنة للإنسان، تلك هي رؤية عزمي بشارة للمسألة الدينية.

انطلاقًا من المقدمة، بسط عزمي بشارة جملةً من الإشكاليات في علاقة بين الدين والتجربة الدينية، وبين الأخلاق والدين. هذا، إلى جانب عدد من القضايا الأخرى التي لا يسمح الفضاء بالتعرّض إليها كلّها؛ إذ سيقتصر حديثنا على التجربة الغربية في مجال الإصلاح الديني منذ العصر الوسيط حتى انبلاج الفترة الحديثة، وما رافقها من تغيرات مهمة شملت العلاقة بين الديني والسياسي، وبين الروحي والزمني.

لقد طرح المؤلف جملةً من المفاهيم المعقدة بطريقة سلسة مع إطنابٍ في الشرح وضرب الأمثلة وسعي لتقديم هذه المفاهيم التي ليست بالضرورة وليدة الحضارة العربية، والتي ليست بالضرورة مألوفة لدى القارئ العربي؛ سعيًا لرفع السديم الذي يمنع القراء سواء أكانوا أكاديميين أم عاديين، من رؤيتها.

وقد اعتمد بشارة على جملة من الآليات والمقاربات لتوضيح الرؤية في هذا المجال المعقد والخلافي في الحين ذاته: من الفلسفة اليونانية القديمة إلى الديكارتية والهيغلية الحديثتين، وعلم الاجتماع والتاريخ وكلّ ما أمكن استعماله لسبر غور المفاهيم وإيضاح ما أمكن منها.

* أستاذ التاريخ في معهد الدوحة للدراسات العليا، متخصص في التاريخ البيزنطي والعلاقات المتوسطية في العصر الوسيط.

لم يعتمد المؤلف علمًا واحدًا وإن حاول أن يتموقع في موقع علم الاجتماع، مع اعتماد شتى العلوم المساعدة للبرهنة على أهمية الدين في حياة الأفراد والجماعات؛ فرأى أنّ الدين يتيح للفرد كما للمجتمع، فرصة للتنظّم وتعميق الإيمان، علاوةً على الجانب المقدس والروحي.

يقول المؤلف "**إن الانفعال بتجربة المقدس والتأثر بها أساس العاطفة الدينية لكن هذه العاطفة لا تتحول إلى دين بمجرد الانفعال بتلك التجربة بل حين تؤمن النفس بالمقدس وبوجوده الحي والعاقل وبأن من الواجب عبادته**" (ج1، ص 23). ويضيف هناك "**فرق بين الشعور بالمقدس والإيمان به**".

بهذه الصورة، يرى المؤلف أنّ الإيمان عقلاني ومعقلن وواعٍ، ولكن في الحقيقة يمكن النظر إلى مسألة الإيمان من زوايا مختلفة؛ فهناك من آمن لأنّه رأى ضرورة الإيمان لما في ذلك من عبر وحماية وآمال معلّقة على اليوم الآخر في مختلف الديانات السماوية. ولكن، هناك من آمن ليس لأنّه واعٍ وعاقل وإنما لأنّه ربما مرغم أو موعود بشيء ما في الدنيا وفي الآخرة (الفتوحات، وتعميد الشعوب البرابرية أو الجرمانية، أو تعميد الهنود الحمر وأسلمة جزء كبير من شعوب القارة الأفريقية وتعميده).

فهل كان الإيمان في كلّ ذلك ناتجًا من وعي وعقلٍ وشعور بالوجوب؟ كما يرى الباحث أنّ الاستدلال العقلي على وجود قوى روحية لا يحسم مسألة الإيمان (ص 23)؛ فإثبات وجود قوة خفية لا يؤدي حتمًا إلى الإيمان بها وهو أمر منطقي، فالبرهنة على وجود الشيء لا تفيد الانحياز له.

وفي أثناء الحديث عن المسألة الدينية، طرح المؤلف سؤالًا مهمًا، وهو: هل لدى الأطفال دين؟ (ج1، ص 23).

سؤال مهمّ قد نجد له جوابًا مباشرًا في الحديث النبوي حيث ورد أنّه ما "**من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهوّدانه أو ينصّرانه أو يمجّسانه**". وهو دليل قاطع على أنّ الإنسان يولد بلا لغة ولا دين، وإنما البيئة والمجتمع ممثّلًا في النواة الأولى وهي العائلة، هما اللذان يمكّنانه من هذه الآليات الأساسية التي تؤدي إلى الانصهار في المجتمع والتماهي مع ما له من تقاليد ومعتقدات وقيم، حتى إنّ المؤلف ارتأى "**أن المسألة الدينية والتفاعل مع المقدس تبدو لو أنّها مسألة دورية فالديانات السماوية تلغي ما سبقها من المعتقدات فتستغل بعض ما هو فيها لتوظيفه لفائدة مقدس آخر ولكن يحدث أن تصطدم الديانات نفسها بمنافس آخر قد يستوعب بعضها ليحل محلها. وهذه التحولات لا تتم بسهولة وقد لا**

تتم أصلا نظرا لوقوف وكلاء الدين – دفاعًا عن المقدس وهو ما يؤدي إلى صراع الولاءات والمعتقدات ولم لا أيضا صراع الهويات من خلال المقدس ضد المقدس لأن كل فكرة سواء كانت سماوية أو غير سماوية تكون محل تقديس من أصحابها ومهما كانت هذه الفكرة فإنها تجد لها وكلاء يذبون عنها. وهذا هو جوهر الصراع الذي قد يتمظهر في أشكال لا علاقة لها بالمقدس وإنما تنخرط ببساطة في مجال المعيش اليومي للناس وتتبطن بما لا علاقة له بالمقدس وهي من صلبه نابعة (ص 16).

لعلّ السؤال المفتاح الذي طرحه المؤلف في الجزء الأول، هو: هل انحسار مجال المقدس الغيبي لمصلحة توسع مجال المقدس الدنيوي هو عملية العلمنة؟ (ص 27).

تطرح عدة مصطلحات ومفاهيم نفسها في هذا العمل؛ مثل المقدس الغيبي، والمقدس الدنيوي، والعلمنة. إنّها الكلمات المفاتيح. بل هي جزء كبير من الإشكالية الرئيسة للبحث. مسألة العلمنة والعقلنة. ويرى الباحث أنّ العقلنة تواجه تحديات أكبر من العلمنة. وهو رأي فيه كثير من السداد؛ لأنّ العلمنة لم تفهم على حقيقتها، ولم يدرك الناس أنّ العلمنة هي كلّ ما هو دنيوي، في حين أنّ العقلنة هي اعتناق الأفكار وربما حتى الديانات، بالعقل. وهو ما ينزع عن كثير من المسائل طابع القداسة الذي يحفّ بها ويعطيها أبعادًا غيبية سماوية. فالعقلنة تسمح بالتفكير وبالنقد، وبالرفض والقبول للأفكار والمعتقدات بعد وضعها على محك العقل، في الحين ذاته، العلمنة هي صيرورة لا تتنافى والدين ولا تتعارض مع المسلّمات والعقائد.

ومن المفيد القول بأنّ العلمنة لا تقصي الدين أصلًا. بل هي في الأصل من الدين نشأت وترعرعت.

ومن هنا، يمكن التدرّج للحديث عن الإصلاح الديني[7] الذي شمل المسيحية الغربية. ولكن للحديث عن موضوع العلمانية والإصلاح الديني، لا بد أولًا من طرح الفارق بين المسيحيتين الكبيرتين في العصر الوسيط؛ هما الديانة المسيحية المنضوية تحت سلطة البابا، والديانة المسيحية المنضوية تحت سلطة الإمبراطور البيزنطي. وهذا راجع إلى التطور التاريخي المختلف لكلا الديانتين من خلال التطورات التاريخية التي عرفتها الإمبراطوريتان الرومانيتان الشرقية والغربية، انطلاقًا من القرن الرابع للميلاد. وما يُعدّ في نظر مؤرّخي العصور القديمة، فترة الإمبراطورية الرومانية المتأخّرة، هو في الواقع فترة

[7] لا يمكن الحديث عن إصلاح ديني في الحضارة الإسلامية، إذ لا يوجد مركز ديني يمكنه أن يقرر الإصلاح ولا يمكن لمن يرغب في الإصلاح أن يطالب بذلك، نظرًا لتعدد الفرق والمذاهب واعتماد كلٍ منها على مرجعيات وقراءات خاصة للنصوص الدينية الإسلامية.

الإمبراطورية البيزنطية المتقدمة؛ إذ إنّ بيزنطة في هذه الفترة ليست في عهدها القديم ولا عصرها الوسيط؛ فهي تتأرجح بين العصر القديم المتلاشي والعصر الوسيط المنبلج.

وفي كلّ الحالات، لا تزال الإمبراطورية الرومانية إمبراطورية موحّدة، يحكمها إمبراطور مقيم في القسطنطينية على الرغم من وجود توجّهٍ عامّ نحو التقسيم الجغرافي والسياسي والثقافي. ففي سنة 395، وعندما توفّي الإمبراطور تيودوز الأول، ترك كتلتين سياسيتين منفصلتين في الواقع، وهما الإمبراطورية الرومانية الغربية ويحكمها هنوريوس [Honorius] وهي إمبراطورية تمتد على أوروبا الغربية وإيطاليا وبعض أجزاء من بلاد البلقان وما بقي رومانيا من أفريقيا الشمالية. وتتكوّن الإمبراطورية الرومانية الشرقية التي يحكمها أركاديوس [Arcadius]، من مصر والشام وآسيا الصغرى، وإلّيريا وتراقيا وبلاد البلقان جنوب نهر الدانوب.

ولئن كان هذا التقسيم طبيعيًا في عصر يضطلع فيه الإرث بدور مهمّ، فقد ساهم في التطوّر المختلف للإمبراطوريتين، وفي الحين ذاته الديانتين؛ فقد سقط الجزء الغربي تحت سيطرة الشعوب الجرمانية التي استطاعت اقتحام روما وتخريبها سنة 410م. في حين صمدت الإمبراطورية الشرقية، بحسب الظروف والإمكانيات، أمام الشعوب الجرمانية نفسها، بل عملت على توجيهها نحو الجزء الغربي من دون تفكير في النتائج والعواقب.

ولعلّ هذا التطوّر التاريخي المختلف، هو الذي سيساهم في خلق الخصوصيات الجهوية على المستويات السياسية والفكرية، وبخاصة منها العقائدية التي ستميّز القرون اللاحقة من تاريخ المسيحية عمومًا[8].

وستكون هذه الوضعية مبعثًا لوعي الشرق الروماني/ المسيحي بخصوصيته وتميّز شخصيته وربّما "نقاوة" تاريخه. فلم تقتحمه الشعوب الجرمانية ولم يتعرّض لمثل ما تعرّض له الجزء الغربي من سيطرة الشعوب "البرابرية" [les peuples Barbare]. فقد بقي رومانيًا أو على الأقل ظلّ الشرق يشعر بذلك، وهو ما جعل الرومان الشرقيين/ البيزنطيين يعدّون أنفسهم الورثاء الشرعيين لروما القديمة مجسّمة في عاصمة بيزنطة، القسطنطينية وهي روما الجديدة. وقد كانت الجهتان تنظران لعلاقة الدين بالدولة نظرةً معكوسة. فقد كان الباباوات يدعون إلى سلطة القديس فوق سلطة الملك، فهو صاحب الحل والعقد [lier et délier]؛ أي بإمكانه أن يطلب من المؤمنين الذين يخضعون لسلطانه الروحي أن يخضعوا للملك أو الإمبراطور الذي تتوجّه الكنيسة أي بمعنى الملك أو الإمبراطور الذي يكون خاضعًا لسلطة البابا كما بإمكان البابا أن يحلّ الناس من طاعة الملك إذا كان "مارقا" عن السلطة البابوية (هذا كان مثلًا السبب

---

[8] انظر: محمد الطاهر المنصوري، **الحياة الدينية في بيزنطة من الانبعاث إلى القطيعة مع روما** (تونس/ صفاقس: دار أمل، 2003).

الرئيس لعقد مجمع كلارمون فران [Clermont Ferrand] سنة 1095 وهو لمعاقبة ملك فرنسا أو إخضاعه لسلطة الكنيسة). في حين كان البيزنطيون يمارسون سلوكًا مختلفًا، وهو سيطرة الإمبراطور على السلطتين الدينية والسياسية، فهو القيصر البابا [Césaroppisme] فقد جمع السلطتين الروحية والدنيوية بين يديه. وأصبح يعرّف بأنّه ظل الله على الأرض حتى إنّ التعريف الذي تقدّمه النصوص القانونية في نهاية القرن التاسع يعدّه بمنزلة الإله على سطح الأرض: "فهو لا يثب ولا يعاقب بانحياز وإنما يوزع الجزاءات بكل عدل"[9].

انطلاقًا من هذه الاختلافات الجوهرية، كان التمشّي السياسي الديني مختلفًا. فبقدر ما كان تأثير رجال الدين قويًا في الغرب المسيحي كانت السلطة السياسية هي المتمكنة من دواليب المجتمع في الشرق المسيحي. وهو ما يجعل تصوّر عملية الإصلاح والفصل بين الديني والسياسي عملية مختلفة بين المسيحيتين.

ولئن كان التباين بين المجتمع الديني والمجتمع المدني واضحًا في الغرب المسيحي سواء في فترة اشتداد قبضة الكنيسة أو في فترات تراجعها، فإنّ الأمر يبدو صعبًا إن لم نقل مستحيلًا في العالم الإسلامي؛ فترى كلّ الذين لهم قدرة على الكلام إلّا وأصبحوا علماء حين كان لهم الإفتاء وإصدار الأحكام، والتكفير، والمباركة.....

وقد أدّت هذه الوضعية إلى نوعٍ من الانكماش لدى المثقفين، فانطووا على ذواتهم في كثير من الأحيان خوفًا من تطرّف الطرفين الموجودين؛ فقد قال بشارة في ختام محاضرة هشام جعيط في الدوحة في شهر كانون الأول/ ديسمبر 2015 "**فإذا كنت تعيش في بلدٍ مثل تونس قد تهاجمك سلفية دينية متشددة جدًا وتهاجمك أيضًا سلفية لائكية متشددة جدًا. وعلينا أن نصارع في هذه المرحلة سلفياتٍ عديدة كما يبدو**". ولعلّ هذا الكلام قد لا يقتصر على تونس بل يمكن أن يصحّ على أوضاع مختلفة في بلدان عديدة من العالم الإسلامي، حيث يسهل التكفير والرجم والإخراج من الملّة كما يقال.

وربما في هذا الإطار تصدّى عزمي بشارة إلى مسألةٍ معقدة في الغرب وحاول تقريبها من ذهن القارئ العربي، بل لنقُل من ذهن المواطن العربي، وهي مسألة العلمانية والإصلاح الديني في أوروبا. وقد تناول الموضوع في مسارٍ تاريخي. وهذا الموضع هو موضوع الجزء الثاني من الكتاب بمجلّديه.

---

[9] Alexander P. Kazhdan, *Oxford Dictionary of Byzantium* (New York – Oxford: Oxford university Press, 1991).

لقد طرح المؤلف قضايا متشعبة منها مسألة الإصلاح الديني في أوروبا ما بين العصر الوسيط والفترة الحديثة. وهو الجانب الذي سنحاول أن نتحدّث فيه.

طرح المؤلف مسألة العِلمانية بالكسر أو العَلمانية بالفتح، وإن اختلف سياق الكلمتين فإنّ المقصد هو العَلمانية بالفتح. ولكن كثيرًا ما ينطقها الناس علمانية والواقع هي أن تنطق بالعين المفتوحة واللام المجزومة وليس العين المجرورة واللام المجزومة. وهي تعريب لعبارة لائكي اللاتينية، وكان الأفضل أن تعرّب بدنيوي. وكلمة لائكي هي مشتقة من عبارة لاييك [laïc] اللاتينية وهي تعني ما هو عادي ودنيوي في حياة الناس. وتطلق في الديانة المسيحية على كلّ من لم تكن له وظيفة دينية. وبهذه الصورة انقسم المجتمع الأوروبي في العصر الوسيط إلى مجموعتين؛ مجموعة تمتهن السدانة والكهانة، ومجموعة تمارس الحياة الدنيوية. حتى إنّه يمكن استعمال عبارة دنيوي مقابل ديني بمعنى أنّ الدنيوي هو الذي ينصرف للحياة الدنيوية ويعمل وينتج ولكنّه في نهاية الأمر مسيحي كغيره، وهو يؤدي فرائضه الدينية ولكنّه لا يشغل وظيفة دينية مهما كان نوعها. وقد استعملت الكنيسة عبارة قريبة من لائكي لتعني الرهبان الذين انخرطوا في خدمة الكنيسة بالعمل اليدوي في الحقول والبناء، وكلّ ما له صلة بالإنتاج، وهي فئة من الرهبان الذين ليست لهم ثقافة دينية وإنما وهبوا أبدانهم للعمل لفائدة الكنيسة. ولكي تفرّق الكنيسة بينهم وبين بقية المسيحيين تطلق عليهم عبارة [frère lais]. وهم مختلفون عن بقية الرهبان الذين كرّسوا حياتهم للعمل الربّاني [Opus Dei]. وبهذه الصورة نجد المجتمع الأوروبي في العصر الوسيط مقسّمًا إلى مجموعتين؛ مجموعة الإكليروس [clergé] أو رجال الدين على اختلافهم وكلّ من لم يكن منتظمًا دينيًا ويهتم بشؤون الحياة الدنيوية. ومن هنا استعملت عبارة لائكي التي كانت في البداية تنحصر في الإخوة اللائكيين لتشمل كلّ من لم تكن له وظيفة دينية.

وهكذا ظل المجتمع الغربي محكومًا بسلطة الكنيسة وبقوانينها إلى أن بدأت الشعوب تتحرك ضد هيمنة رجال الدين وليس ضد المعتقد المسيحي. وأدّى ذلك في منتصف القرن الحادي عشر إلى صراع بين منظومتين: المنظومة الدينية بقيادة البابا، والمنظومة اللائكية بقيادة الملوك والأباطرة من أجل تسمية رجال الدين. وقد انتهى الصراع بفرض الكنيسة سلطتها على المجتمع واختصت بشؤون الدولة والمجتمع. وأصبح الناس يعيشون بحسب تقسيمٍ وظيفي للمجتمع، كما يلي:

- مجتمع اللائكيين الذين يؤدون طقوسهم الدينية ولكنّهم منشغلون بالحياة الدنيا، من عملٍ وحربٍ وغيرها من الأمور المرتبطة بالعالم الدنيوي [Mondain]. وهم الذين تطلق عليهم عبارة اللائكيين.
- ورجال الدين الذين اعتنوا بحياة الدين منهمكون في العبادات والفقه وغيرها من شؤون الدين. وهما مجموعتان: مجموعة رجال الدين الذين يعيشون بحسب نظامٍ معيّن وفي عزلة عن الحياة الدنيوية، وهم

الرهبان بأصنافهم ويسمّون بالنظاميين [clergé régulier] ورجال الدين العلمانيين أو الزمنيين؛ أي الذين يشرفون على طقوس الكنيسة ويختلطون بالناس وليست لهم قطيعة مع أهل الدنيا ويسمّون بالزمنيين [clergé séculier]؛ فهم يختلطون بالناس ويتقبلون اعترافاتهم ويغفرون ذنوبهم ويسهّلون عبورهم إلى العالم الآخر ويباركون مواليدهم وزيجاتهم، ولذلك سمّوا بالزمنيين لأنّهم يعيشون زمنهم وليسوا في قطيعة معه.

والمتابع لأصل علمانيين (بفتح العين) يلاحظ أنّهم من المسيحيين الذين يؤدون طقوسهم ويعيشون حياتهم من دون الانخراط في العمل الديني الوظيفي. ولم تطلق الكنيسة على هؤلاء أيّ صفة تكفيرية لأنّهم هم المؤمنون الذين وجدت الكنيسة بحسب ما هو مذكور أعلاه لفائدتهم.

ومع تطور المجتمعات الغربية، بدا هناك تحوّل مجتمعي سعى إلى ملاءمة تشريعاته مع واقعه؛ فقد بدأت هذه التغييرات منذ القرن الثالث عشر مع انتشار التعليم الذي لم يكن منفصلًا عن الكنيسة، وآلت في نهاية الأمر إلى فصل الدين عن تسيير الحياة الاجتماعية والاقتصادية. ولم يكن في هذا الفصل دعوة إلى رفض الكنيسة أو التخلّي عن المسيحية أو الكفر بعيسى. بل ظلّت الشعوب المسيحية مسيحية والكنيسة في موقعها الروحي بالنسبة إلى المتعبدين. ولم يكن ذلك علامة من علامات كفر المسيحيين بدينهم.

وبالتوازي مع ذلك، ظهر في العالم الإسلامي أصواتٌ تنادي بضرورة فصل الدين عن تسيير الشأن العام وعدّه شأنًا خاصًا؛ فالعَلمانية (بفتح العين) في العالم المسيحي أو في العالم الإسلامي ليس فيها ما يمسّ جوهر الدين، من عباداتٍ ومعاملات بين الناس، وإنما هي دعوة إلى المدنية وإلى ملاءمة القوانين والتشريعات مع حياة الناس من دون اللجوء إلى القياس دومًا. وهو ما يعطي حيادية للدولة وللمؤسسات العمومية في التعامل مع منظوريها بوصف المعتقد أمرًا شخصيًا لا دخل للدولة فيه، وهو المفهوم الحقيقي للدولة المدنية.

وهي من المسائل التي تعرّض لها عزمي بشارة بإسهاب وبيداغوجية بالغة، حتى إنّ القارئ يمكنه أن يفهم هذه المصطلحات مهما كان مستوى تكوينه.

تطرّق المؤلف في القسم الأول من الجزء الثاني إلى موضوع الكنيسة في العصر الوسيط. ولعلّ هذا العصر هو المهد المولّد بأيّ شكل من الأشكال للفكر المعاصر وربما حتى البنية الشخصية للإنسان المعاصر؛ففي العصر الوسيط انهارت المؤسسة الرومانية في الغرب الأوروبي، ولم يجد المجتمع والسلطة ملاذًا إلّا في الكنيسة. فقد أصبحت بالتدرج المؤسسة الرئيسة في تأطير المجتمع واحتواء أفراده على اختلاف أوضاعهم من خلال جملةٍ من

الآليات القانونية والنفسية التي جعلت الفرد ينصاع لأوامر السلطة الدينية، خوفًا أو اقتناعًا أو نفاقًا. لقد جعل موقف الكنيسة عزمي بشارة يقول (ج2، مج 1، ص 103): "**إن العصر الوسيط لا ينظر إلى المستقبل بل إلى الخلاص وفي توقع نهاية العالم**". فعلًا، إنّ المجتمعات المتدينة تفكّر في الخلاص أكثر من تفكيرها في الحياة اليومية؛ فالإنسان لا يصلّي ويتعبد ويتهجد ويتزهد بحثًا عن حياة دنيوية أفضل إنّما سعيًا إلى حياةٍ في الآخرة يكون مقرّها الجنة وما تحمله من صور في المتخيل الإنساني. لئن كانت الإصلاحات الدينية في العصر الوسيط تهدف إلى تمكين الكنيسة من السيطرة على المجتمع فإنّها أصبحت تتحكّم فعلًا في أرواح الناس.

لقد بدأت حركة الإصلاح الديني في العصر الوسيط منذ منتصف القرن الحادي عشر؛ فبرزت الكنيسة في موقع الحامي للمجتمع من خلال سنّ جملة من التشريعات تتعلق بتنظيم الحياة، مثل:

- السلم الربانية: وهي عملية تسعى إلى تقليص الحروب السيادية التي كانت متفشية في النظام الفيودالي.
- حماية الأرملة واليتيم والمسافر والتاجر.
- توظيف القوة العسكرية للأسياد لحماية الكنيسة وخدمة الربّ.

إنّها من الأمور التي أذعن الناس لها، وبذلك أصبحت الكنيسة فوق السلطة السياسية لأنّها عوّضتها في جملة من المهام الأساسية؛ مثل فرض نوع من السلم الاجتماعية وتقديم الحماية لمن لا حماية له. ومن هذا المنطلق، أصبحت الكنيسة تتحكّم في المجتمع تدريجيًا. ثم أصبحت بعد ذلك تتحكّم في دواليب السياسة. ومن هنا جاءت سلطتها في الحلّ والعقد [pouvoir de lier et de délier]. يعدّ القرن الحادي عشر القرن المفصلي في سيطرة الكنيسة على حياة الناس. فقد امّحت فكرة "ما لله لله وما لقيصر لقيصر"، وأصبحت السلطة تمرّ عبر تسلسل عمودي: **الرب – البابا – رجال الكنيسة – المؤمنون بشقّيهم العلماني والديني**.

أصبحت هذه الوضعية كابوسًا اجتماعيًا وسياسيًا؛ إذ تدعّمت سلطة الكنيسة من خلال محاكم التفتيش التي انتصبت في كلّ مكان وأصبح الإنسان مهددًا بالاتهام في دينه في أيّ لحظة. ولعلّ من أبرز مظاهر ذلك التخوّف من الكنيسة هو ما يقوم به رجالاتها ضد التيارات المناوئة لسلطة الكنيسة أو على الأقل المعارضة لفهمها للدين؛ مثل حركة الكتاريين [les Cathares] والفودبيين [les Vaudois] وغيرهما ممّا تطلق عليه الكنيسة الهرطقات [les hérésies]. فقد اشتهرت عن أحد رجال الدين وهو المشرف على دير سيتو القولة المشهورة التي صرّح بها أثناء محاصرة مدينة

بايزياي [Béziers] في جنوب فرنسا سنة 1209 "اقتلوهم جميعا فإنّ الرب سيعرف مؤمنيه «Tuez-les tous, Dieu reconnaîtra les siens». ولعلّ الضغط الذي مارسته الكنيسة هو الذي سيؤدي إلى حركة إصلاح جديدة لا تهدف هذه المرة إلى تمكين الكنيسة من النفوذ الزائد وإنما تهدف إلى تقليص نفوذها أو حتى التخلّص منه. ولكن، لم يكن ممكنًا أن يحدث ذلك خارج المنظومة الدينية نفسها لأنّ المجتمعات المتدينة لا يمكنها أن تقبل شيئًا من خارج المنظومة الدينية. لذلك قاد الإصلاح الجديد في فترة النهضة رجالٌ من رجال الدين: مثل مارتان لوثر [Martin Luther] (1483–1546) الذي وقف في وجه البابوية وعدّ الإنجيل المصدر الوحيد للتشريع، وكان يقول إنّ الرحمة تأتي من الرب للأفراد بصورة اختيارية من دون توسّط الكنيسة. وهي من المسائل التي تقوّض سلطة الكنيسة وتقلّص مجالات نفوذها وتحرمها من موقع الوسيط بين الإنسان وربّه. لذا فالإصلاح من داخل المؤسسة الدينية وليس من خارجها؛ إذ ساهمت أفكار لوثر في نشر فكرٍ مخالف لما هو سائد في المجتمع الغربي ولكنّه فكر ديني يسعى إلى فكّ قبضة الكنيسة التقليدية عن المجتمع. وممّا لا شك فيه أنّ لوثر لم يكن علمانيًا وإنما ساهم في فتح الطريق أمام فكرة فصل الدين عن الدولة. لقد انتشرت أفكار عديدة ضمن تيار الأنسنة أو الإنسانوية التي يسمّيها الباحث الأنسنية. فقد بدأت منذ القرن الثالث عشر تبرز بعض الأفكار من داخل الكنيسة ترى أنّ الله خلق الكون من أجل الإنسان وأنّ الانسان هو محور الكون. وهذه الأفكار أو "النزعة الأنسنية هي التي أدّت بالفنانين إلى تمجيد الإنسان... هي نزعة لم تتوقف عند هذا الحدّ بل اخترقت الكنيسة ذاتها حيث أصبحت تزيّن المعالم الدينية بلوحات يبدو فيها الإنسان مرسومًا في تجليات مختلفة (ج2، مج1، ص 193). وربما يؤدي هذا التصور الجديد للإنسان إلى اعتبارات عديدة منها أنّ الإنسان هو محور الكون، وهو في صورة الله، إلى غير ذلك. وهي من المسائل التي تساهم في الحدّ من سطوة الكنيسة، وتؤسس لمجتمعٍ مختلف عن مجتمع العصر الوسيط، مجتمع يكون فيه "ما لله لله وما لقيصر لقيصر". تلك هي روح العلمانية.

خلاصة

لعلّ كتاب عزمي بشارة يجيب عن عدد من الأسئلة التي تتعلق بالعلاقة بين الدين والعلمانية انطلاقًا من التجربة المسيحية. وليس من باب المبالغة لو قلنا إنّ هذا الكتاب يسدّ ثغرة كبيرة في الفكر العربي المعاصر المنفتح على الحضارات الأخرى؛ فقد أوضح المؤلف جملة التطورات التي عرفها الفكر الديني المسيحي الغربي وارتباط الديني بالدنيوي. وانتهى بالقول إنّ العلمنة لا تقصي الدين أصلًا.

تعقيب الدكتور عزمي بشارة على مناقشات الندوة

بعد الشكر الجميل المُسدى إلى الأساتذة فتحي نقزو وفتحي المسكيني ومحمد أبو هلال ومصطفى آيت خرواش، وكذلك إلى الأستاذين كمال عبد اللطيف وجمال باروت، الذين تجشموا عناء قراءة كتاب من نحو ألفي صفحة، والتقدير الواجب لملاحظاتهم القيّمة والمفيدة، أشير إلى أنني لم يسبق لي أن كتبتُ مقالةً أو رسالةً عن كتابٍ أصدرته.

وأعترف أنني أجد مشقةً كبيرةً في العودة إلى قراءة كتابٍ ألفته تصل حدّ الاستحالة، وقد يكون لهذا تفسيرٌ لن أخوض فيه، ولكنّي، على أي حالٍ، أُفضِّل المضي قدمًا. وعمومًا، أستغرب من سلوك المؤلف الذين ينشغل طوال حياته بالأخذ والرد والمساجلة حول كتابٍ ألفه. لقد تلخص موقفي بشأن أي كتابٍ صدر لي في أنني قلت ما لدي حول الموضوع في الكتاب، الذي يصعب التحكم بالنقاش حوله، فقد أصبح ملكًا عامًا في جمهوريّة الحروف. والجواب الشافي عن أي تساؤلٍ حول أي كتاب يستحق هذه التسمية يبدأ بقراءة الكتاب. فهذا أبسط ما نتوقعه من المتحاورين حوله.

لقد طُلبت مني المساهمة في هذه الندوة بالتعقيب على أوراق مفيدة قدّمها زملاء وأصدقاء في ندوة شيقة جمعتنا في تونس. ولا أرى أن دوري هو طرح ردود مباشرة على ما ورد في هذه الأوراق التي استمتعت بقراءتها، وذلك عبر التطرّق إلى مسألة هنا ومسألة هناك من المسائل المطروحة، بل سوف أستغل الفرصة المتاحة لقول ما لم أكتبه في الكتاب بهذا الإيجاز؛ وهو قصّة هذا البحث. وخلال رواية القصّة سوف أعرّج بالضرورة على بعض الملاحظات التي أدلى بها الزملاء والأعزاء.

تبدأ قصة هذا الكتاب، التي لم تنته بعد، والتي آمل أن تسمح لي ظروف العمل لإنهائها في السنوات القادمة، بمحاولتي كباحثٍ قبل سنواتٍ ليست قليلة المساهمة في النقاش الدائر حول الإسلام والديمقراطية، وما سُمي في حينه بالاستثناء الإسلامي أو العربي.

في تلك الفترة كتب عديد الباحثين الغربيين والعرب صفحات لا تكاد تحصى عن مدى توافق الإسلام والديمقراطيّة وتناقضهما. وأعتبر انجراري اللحظي في تلك المرحلة إلى هذا الموضوع ضعفًا أمام تقليعة أكاديمية، وما أكثر هذه التقليعات، التي لا يتوقف الأمر على إنتاجها في المؤسسات الغربية، بل يضغط مجتمع الباحثين للامتثال لها. وقد استدركت ذلك بسهولة حين كتبتُ أنّ الموضوع عقيم، وأنّ واو العطف بين كلمتي "الإسلام" و"الديمقراطية" لا تُنشئ علاقة بينهما. وأنّه إذا أصرّ أي باحثٍ على بحث العلاقة بين الدين، أي دين، والديمقراطيّة فسوف يجدُ هوّة مفهومية عميقة، ومحاولة اصطناع جسرٍ فوقها سوف لا تبني سوى جسرٍ كلاميٍ معلّقٍ في الهواء، وذلك عبر تحليل نصوصٍ سرعان ما سوف يجد أنّ غيره يحللها من منطلقٍ آخر ليستنتج استنتاجاتٍ مناقضة حول هذه العلاقة المزعومة. فأسئلة مثل: عن أي إسلام نتكلّم؟ ومتى وأين؟ وفي أي ظرف تاريخي اجتماعي؟ لا بد من أن تفرض نفسها وتطغى على البحث، فلا يبقى للمصرِّ على واو العطف سوى المضي قدمًا في جهد له أول وليس له آخر في تحليل النصوص بحثًا عن قرائن تناقض ثقافة الديمقراطية أو تتوافق معها في أفضل الحالات، أو القيام بتعميمات متسرّعة عن "الإسلام" مستقاة من وقائع تاريخية.

كان هذا استدراكي الأوّل. أمّا استدراكي الثاني فكان حول وجاهة البحث في إمكانية تعيين علاقة بين أنماط التديّن المختلفة بصفتها ممارسات اجتماعيّة يمكن دراستها، وتعبيرات محدّدة اجتماعيّة لفهم النصوص من جهة، والثقافة المساندة للديمقراطية من جهة أخرى (الثقافة المساندة للديمقراطية، وليس الديمقراطية ذاتها). وقد توصلت إلى استنتاجاتٍ لا مجال لطرحها الآن، وقد أجّلت نشر أغلبية أبحاثي في هذا الشأن.

في نهاية هذا الجهد، أدركت أنّه من الصعب أن نفهم أنماط التديّن السائدة في مجتمعٍ من المجتمعات في عصرنا من دون فهم أنماط "العلمنة" التي مرّ بها هذا المجتمع. وفي هذه الفرضية تسليم بوجود صيرورة اسمها العلمنة، وذلك في خلافٍ بيّن مع من ينكرون وقوع صيرورة تاريخية من هذا النوع تفسرها نظرية ما في العلمنة، كما أنّ الفرضية تشتمل على تأكيد أنه ثمة أنماط من العلمنة تشترك في سماتٍ وتختلف في غيرها. بقي أنّ نحدّد تمامًا ما هي العلمنة، بمعنى السمات المشتركة هذه، وأنّ نفهم كيف يمر مجتمع من المجتمعات بعمليّة العلمنة، بمعنى الاختلافات، وهل ثمة نظرية واحدة في العلمنة تفسّر جميع هذه الصيرورات؟

تطلبت الإحاطة بمجال هذا البحث، وتحليل الظواهر، تعددية فعلية في المناهج المستخدمة وتداخلًا في ما بينها، فعلًا لا قولًا. فثمة عملٌ فلسفي مباشر متعلّق بالبحث في مواقف تيارات فلسفية بعينها من الدين، وكذلك في تاريخ الفلسفة، وعملٌ فكري فلسفي منهجي في تبيين حدود المفاهيم وتطويرها. ولا يمكن السير في هذا العمل من دون مناهج سوسيولوجية وأنثروبولوجية وتاريخية في فهم صيرورات العلمنة والتدين في المجتمعات قيد الدرس والمقارنة. ويتلاءم هذا النوع من المواضيع المتعلق بتحليل ظواهر اجتماعية كبرى مع وجهة النظر التي أتفق معها منذ زمن، والتي تصرّ على تكامل العلوم الاجتماعية والإنسانية. ولهذا من الصعب تصنيف مؤلفاتي هل هي فلسفة أم علم اجتماع أم علوم سياسية أم تاريخ؟ وفي هذا الكتاب المعدّ ليكون مرجعًا "لأهل الاختصاص"، لا أخاطب جمهورًا متخصصًا معينًا؛ الفلاسفة أو علماء الاجتماع، أو مؤرخي الأديان أو غيرهم، بل أقوم بتحليل ظاهرة من حيث تاريخها، منشؤها، ديناميكيتها، مستنبطًا من ثمّ مفهومها، مستعينًا بالمناهج هذه جميعها. نحن ندرس العلوم الاجتماعية والإنسانية وندرّسها، ولكن حين نقوم ببحثٍ معمّق حول ظاهرة اجتماعية ثقافية سياسية تاريخية، فسيكون علينا أنّ نتعلم تجاوز حدود التخصص في المناهج.

تطلّبت هذه المهمة مراجعةً تاريخيّةً لنظريات العلمنة، ومراجعة أخرى لموجات نقدها المتتالية. كما تطلّب تدقيق هذه النظريات مراجعة تطوّر الفكر الحديث من منشئه في العصر الوسيط، وانفصال العلم عن الدين، والفلسفة عن الدين، ونشوء العلوم وتأثيرها في الفكر الديني، وعملية هيمنة العلوم في معرفة الإنسان لبيئته وتأثيرها في وعيه وعالمه، وتراجع الدين من مجالات مختلفة من النشاط الإنساني، ونشوء الفكر السياسي وتحديدًا الدولة الحديثة من المدن الإيطالية في نهاية العصر الوسيط.

لقد توقفت طويلًا عند علمنة الدين المسيحي والكنيسة ومأسستها في بداية ما يسمّى العصر الوسيط؛ أي خروج الدين من حالة العزوف الفِرَقي عن الدنيا وانتظار الخلاص ونهاية العالم، إلى الاهتمام بشؤون الدنيا والتفاعل مع السلطة السياسية باعتبارها سيف الكنيسة، وتوقفت أيضًا عند النهضة والإصلاح الديني، وبحثت في جذور الإصلاح الديني في الأنسنية الكاثوليكية ذاتها مع تبيين الفرق بينهما والكامن في أصولية الإصلاح الديني وسلفيته. وهو ما يميّز بدايات أي إصلاح. كما بحثت جدلية العلاقة بين الكنيسة والدولة من محاولة إخضاع الدولة للكنيسة إلى خضوع الكنيسة للدولة، وقيام الكنائس الوطنية وسيطرة الملكية المطلقة على الكنيسة. وتناولت

استخدام مصطلح العلمنة لأول مرة من زاوية الدنيا (كعملية نزع قدسية) في وصف مصادرة أملاك الكنيسة والأديرة بعد الإصلاح الديني، وإخضاع الكنيسة للدولة، بعد أن كانت العلمانية تصف الزمن الأرضي، ورجال الدين العاملين في الدنيا خلافًا للمكرسين لخدمة الرب في الأديرة، وعامة المؤمنين مقارنة برجال الدين. والشكل الأول للعلمنة بالانتقال من وساطة الكنيسة مع الله، إلى وساطة الدولة مع الله والمقدّس، وتحوّل الدولة إلى حاكمة بالحق الإلهي وبعدها صيرورة مصادرة الدولة للمقدّس مع نشوء الدولة الوطنية والقومية.

تتفاعل هذه العمليّة مع ظروف مختلفة في الدول الأوروبيّة نفسها، فضلًا عن الفوارق بينها وبين البلدان الآسيويّة. ثمة فرق بين أن تجري عمليّة تدريجيّة في علمنة الثقافة والفكر تمتد قرونًا من الزمن، وبين أن تجري في لمحة بصر تاريخيّة لا تتجاوز العقود وبفعل تأثيرٍ أجنبي وفي ظل هيمنة استعمارية، أو بفعل نخبة ضيقة جدًا من المتعلمين في مؤسسات أوروبية مع بقاء الشعب لفترة طويلة خارج هذه الصيرورة. كما أنّه ثمّة فرق بين نشوء الدولة من داخل المجتمعات بفعل تطوّر الملكيّة الإقطاعيّة إلى ملكيّة مطلقة، أو كردّ فعلٍ على الحروب الأهليّة الدينيّة، وبين نشوء الدولة عن إدارةٍ استعماريّة؛ وأخيرًا وليس آخرًا، ثمة فرق واضح في مجريات عملية العلمنة ومساراتها بين البلدان التي مرت بعملية الإصلاح الديني وتعدّدت فيها الكنائس، وبين تلك التي ظلّت فيها الكنيسة الكاثوليكية تحتكر الدين في المجتمع في علاقة مع الملكية المطلقة.

تحوّل فهم أنماط العلمنة هذا إلى هدفٍ قائمٍ بذاته، لأنه يضيء جوانب مهمة من الحداثة، كما أنه يساعدنا في فهم أنماط التديّن لاحقًا. وسيتبين ذلك في المجلد الثاني من الجزء الثاني في العلاقة بين أنماط التديّن وأنماط العلمنة في كلٍّ من فرنسا وبريطانيا والولايات المتحدة. وخلال متابعة تفاصيل الحداثة، يبدو أنّ نسبة التدين تزداد في البداية؛ إذ يتفوق التدين في الحداثة المبكرة بانتشاره وعمقه على تدين المجتمعات الفلاحية في العصور الوسطى، وهذا هو الحال في المجتمعات العربية التي أعتقد أنها أكثر تدينًا في العصر الحديث مما كانت عليه في العصر الوسيط. ولهذا علاقة بانتشار القراءة والكتابة ووسائل الاتصال ومعرفة الدين. وهكذا نجد أنّ بداية الحداثة تميزت أيضًا بعملية نشر العقيدة "الصحيحة" وتديين السكان. وتنشأ هنا قضيّة أخرى تتعلق بالفهم المبسّط للعلمنة كسيرورة تاريخيّة تصاعديّة باتجاهٍ واحدٍ على نمط مفهوم التقدّم، وتصور العلمنة بموجبها كعمليّة انتقال من دول ومجتمعات متدينة وخاضعة للدين إلى دول ومجتمعات غير مؤمنة تهمّش الدين. لم يكن مسار

التاريخ بهذه البساطة. إنّ كون العملية ليست بهذه البساطة، لا يعني أنّ العلمنة أسطورة. ثمة تطور حقيقي في التاريخ يمكن تسميته بالعلمنة، ولكنه لا يعني انعدام التدين، أو زوال الدين، بل يعني أمورًا أخرى أهمها: 1. هيمنة العلم والفكر العقلاني على مجالات أوسع من مجالات النشاط الإنسانية وانحسار الدين من مجالات متزايدة باستمرار. 2. تحييد الدولة في المجال الديني، وتحول القرار الإيماني إلى قرار خاص بالفرد. 3. تراجع أهمية الدين في حياة الناس، سواء أكانوا متدينين أم غير متدينين. وقد يعني هذا تراجع التديّن نفسه، أو قد يعني أنّ الدين لم يعد مرجعية أغلبية الناس الرئيسة في شؤون حياتهم في هذه الدنيا.

وتنشأ عن هذه الصيرورة المتعدّدة المسارات والمتداخلة توتراتٌ تتجلى في تقديس مجالات دنيوية، وتسييس مجالات دينية بعد انفصالها، ونشوء تدين فردي من نوع جديد غير معني بالدنيا، ولكنه غير رهباني، وغير ذلك من أنماط التدين.

ما يُنتقد هو النظريّة التبسيطيّة في العلمنة. ولكنّ نفي العلمنة بدحض نظرياتها التبسيطية وعدم دقتها هو أيضًا غير صحيح؛ فثمّة علمنة جارية ليس بمعنى تمايز المجالات وتحديد حدود الديني فحسب، بل أيضًا في انحساره وتغيير وظائفه وتراجع أهميته في حياة المجتمعات، مثلما يصح أنه جرى تحديثه على الرغم من القصورات الفادحة لنظرية التحديث كسردية كبرى. ولكن ما يلزم هو إعادة تعريف نظريّة العلمنة وتدقيقها بحيث لا تعني العلمنة زوال الدين، ولا حتى زواله من المجال العام. فهو ظاهرة اجتماعية، وقد تنتشر أنماطُ تدينٍ تدعو لتدخّل الدين في المجال العام كردِ فعلٍ على العلمنة ذاتها، وهي ردود أفعالٍ تدرك حدوث انفصال. ولكن لا شك في تراجع وزن الدين النوعي في حياة الناس، وذلك على وجوهٍ عدّة أهمّها: تراجع الدين في مجالات تعامل الناس مع بيئتهم وصحتهم الجسديّة، ومع الظواهر الطبيعية، وتحييد الدولة في الشأن الديني الذي لا يتم دفعةً واحدةً بل يمر بإخضاع الدين للدولة، ويمر بعمليّة انتقال القداسة إلى مجالات دنيوية، واحتكار الدولة لجزءٍ كبيرٍ من القداسة. ولا شك في توق المجتمعات الحديثة إلى تحييد الدولة في الشأن الديني.

قبل الدخول في هذا الموضوع، كنت قد بدأت بكتابة مقدّمة حول الدين والتديّن والفرق بينهما لكي يُفهم ماذا أقصد بأنماط التديّن. وقد تحولت هذه المقدمة إلى كتابٍ كاملٍ آمل أنه تضمّن فعلًا مساهمة نظرية في سوسيولوجيا الدين وفي فلسفة الدين، وفي تطوير مفهومٍ للدين.

وقد يرى بعضهم أنّ هذا النوع من الكتابة عن الدين غير مألوفٍ عربيًّا، بمعنى أنّ من كتبوا عن الدين كانوا عمومًا إما متدينين أو معادين للدين. فكتب الأوائل من منطلق ديني، وأحيانًا عقيدي معين، وكتب الآخرون في تفكيك أساطير الدين ونقده كأحد أهم مصادر التخلّف، أو معوقات التقدّم على الأقل. أما مقدمة هذا الكتاب التي أصبحت مجلدًا كاملًا، هو الجزء الأوّل من الكتاب بعنوان الدين والتدين، فقد بحثت في الدين كظاهرة في محاولةٍ لتطوير مفهوم الدين وخصوصيته بالنسبة إلى غيره من الظواهر، وهذا يعني تحديد الظاهرة. وأيُّ بحثٍ مثل هذا، هو جهدٌ علماني كما هو مفهوم بداهة. وقد بُذِل هذا الجهد لتبيين ضرورة الانتقال من بحث المجال الديني إلى العلمانيّة لفهم القضايا الاجتماعية الكبرى التي نريد أن نفهمها مثل تعثّر الديمقراطية وغيرها. لكنه تحول إلى بحثٍ نظري فلسفي وسوسيولوجي في الدين. وهذا في رأيي هو المفهوم الصحيح للنقد علميًّا، وهو الفرق بينه وبين الصراع الأيديولوجي. فنقد أيّ ظاهرةٍ علميًّا يعني وضع حدودها التاريخيّة والنظريّة أو المفهوميّة. فالمفهوم يساهم في تحديد الظاهرة وتمييزها من غيرها من الظواهر، ولا سيّما التي تتداخل معها. وهنا تكمن أهميّة المفهوم نظريًّا.

وقد خصصتُ مساحةً لهذا الموضوع المنهجي (الفلسفي إن شئتم) لأشرح كيف يتميّز المفهوم من المصطلح الذي يعين الظاهرة، بأنه يفترض أن يتطور المفهوم خلال البحث كأداة في تحديد الظاهرة وتمييزها من غيرها من الظواهر عبر تطوير خصوصيتها. إنّ عمليّة تحديد الظاهرة هي عمليّة بلورة المفهوم لكي يصبح نوعًا من تكثيف لنظريّة هذه الظاهرة. وهذا هو الفرق بين كلمة الدين ومفرداتها، ومصطلحها، وبين مفهوم الدين بعد أن يتطور في مثل هذا النوع من الدراسات الذي قمت به في الجزء الأوّل.

أما الوجه الثاني للنقد فهو تحديد الظاهرة تاريخيًا؛ أي نقدها بشرح منشئها والانتقال من منشئها التاريخي إلى فهم وظائفها الاجتماعيّة. هذا هو النقد العلمي، والمفهوم العلمي لنقد الأسطورة، خلافًا للمساجلة الأيديولوجية.

بعض القرّاء العرب يتوقعون من كتاب حول الدين إمّا تأكيد عقيدة دينيّة معينة وشرح أصولها وأهميّتها وقدسيتها، أو تفنيد الخرافات والأساطير القائمة في كل عقيدة دينيّة. وفي رأيي، استُنزف هذا النوع من النقد، وقيل فيه كل ما يخطر على بال. وسبق أن أكّدت في هذا الجزء من الكتاب أنه حتى في القرن التاسع عشر قال كارل ماركس إنّ هذه مهمّة استُنفِدت وانتهت. ولكن كما يبدو يطرب بعضهم من تفكيك الأساطير والخرافات الدينيّة،

لكن هذه ليست مهمة الكتاب. لم تكن مهمة هذا الكتاب أن يُطرِب الملحدين، ولا أن يُطمئِن المتدينين، بل شرح خصوصية الظاهرة الدينية، وفهم العلمانية والعلمنة وأنماطهما.

ولذلك قمت في الجزء الأوّل من الكتاب ببحث التداخل بين الدين والأسطورة، والتمايز بينهما؛ وكذلك العلاقة بين الدين وظواهر أخرى مثل الأخلاق وغيرها، باحثًا عن خصوصيّة الظاهرة الدينيّة حتى بين هذه الظواهر التي تتشابك معها. وقد أفردت فصلًا لمسألة العلاقة بين الدين والأخلاق مبينًا الفرق بينهما. وهذا ليس تمرينًا نظريًّا، فالقول إنّه ثمة فرقٌ بين الدين والأخلاق يعني أنّه نظريًا ثمّة أخلاقٌ من دون دين، وأنّه ثمّة ديانات وثنية لا تتضمن نسقًا أخلاقيًا (كما في حالة علاقات الآلهة اليونانية ببعضها وبالبشر مثلًا)، وأخرى ترفع التدين لها فوق الأخلاق (ما يُبرر التصرف غير الأخلاقي إذا كان في خدمة العقيدة والتعصب لها)، وأنّ هذا قد يصح نظريًّا ويحتمل أن يكون قائمًا تاريخيًا. في الواقع، تتداخل الظواهر، ومهمتنا أن نفهم الظواهر ونفسرها كظواهر مختلفة على الرغم من أنّها تتداخل في الواقع. يصعب، من دون هذا، أن نفهم كيف أسّس علم الأخلاق في الحضارة الهيلينية اشتقاقاتٍ للأخلاق من الإنسان والمجتمع من دون الحاجة إلى مصدرٍ إلهي، وكيف أعيد اكتشاف ذلك خلال التنوير الأوروبي. وأتناول جوانب منه في المجلّد الأوّل من الجزء الثاني. ويعود النقاش باستمرار في الفلسفة الحديثة هل يمكن أن تسود الأخلاق من دون مطلق خارج الإنسان، ومن دون خير أعظم تشتق منع معايير الأخلاق؟

وخصّصتُ مبحثًا لبحث العلاقة بين الدين والسحر، والدين والعلم، وانتقدت المناهج التلفيقية التي توفق بين العلم والدين، أو ترى بينهما تناقضًا، مُبيّنًا معنى الفصل بين الأحكام العلمية والمقولات الإيمانية، ومميزًا بين الإيمان المعرفي والعرفاني. وتعرّض الأول لتفنيد العلم وتراجعه أمامه.

التحدي الكبير الذي يقف أمام الجزء الأوّل من الكتاب هو ليس فقط تطوير مفهوم الدين من الصيرورة التاريخيّة، وفي الاستدلال على جوهره ومضمونه في العلاقة مع ذاته ومع الظواهر الأخرى، وإنما أيضًا في أمرين: **أولًا،** محاولة تطوير مفهوم كوني للدين؛ بمعنى ليس للدين الإسلامي أو المسيحي ولا غيرهما، بل للدين كدين، وهذا جهد فلسفي وليس سوسيولوجي وتاريخي فحسب. **ثانيًا،** في شرح الفرق بين الدين والتديّن، وكيف يمكن أن

أصل إلى نتيجة أنّ التديّن يمكن أن يصبح هدفًا بذاته إلى درجة قطع الصلة مع الأخلاق، وحتى مع الدين ذاته، بحيث تخضع العقيدة للتديّن وليس التديّن للعقيدة، وهكذا.

أما الجزء الثّاني من الكتاب فقد تحوّل إلى مجلدين، كما لاحظ القارئ، وكان يمكنني أن أسميهما المجلّد الثّاني والمجلّد الثالث بدل الجزء الثاني بمجلدين. ولكنني أعتبر الجزء الثاني جزءًا واحدًا يتناول موضوعًا واحدًا، يتخصّص المجلّد الأوّل منه في فهم التاريخ الثقافي والفكري، وحتى الروحي، إن شئتم، لنشوء العلمانية؛ بمعنى كيف تعلمن الفكر والثقافة في الغرب، ثمّ كيف نشأت الأيديولوجية العلمانيّة بذاتها في مرحلة متأخرة (نهاية القرن التاسع عشر) كنتاجٍ من هذه العلمنة ونتاجٍ من صيرورة التاريخيّة؟ ومن هم العلمانيون الأوائل؟ وهل نشأ التسامح مع العلمانية أم من داخل الفكر الديني؟ وكيف مرّت كل فلسفة التنوير من دون استخدام كلمة العلمانية؟ لقد تطلّب ذلك مراجعة مكثّفة للفكر الغربي الحديث حقيقةً، وأعتقد أنّه ثمة مساهمة جوهريّة في هذا المجال ولا سيّما في تطور فكر الدولة وشرح عمليّة تطوره من داخل الفكر الديني في المدن الإيطالية في العصر الوسيط، ولاحقًا في الأنسنية الأوروبية الشمالية وصولًا إلى نظريات العقد الاجتماعي.

وفي التوصّل إلى مفهوم العلمانيّة، ميّزت بين استخدام اللفظ اللاتيني "علمانيّ" بدايةً في الطقوس الدينيّة وفي العقائد الدينيّة نفسها، ثم كمصطلح يصفُ لأوّل مرّة صيرورةً تقتربُ من الدلالات الحاضرة للعلمانيّة عندما جرى الحديث عن علمنة أملاك الكنيسة. ثمّ العلمانيّة كظاهرة فكريّة تتميّز من الإلحاد من جهة، والتديّن من جهة أخرى، وتختصُ بالموقفِ من الدولة على أساس موقفٍ لاأدريٍّ من المسائل الدينيّة وعالم الغيب، ومن ثمّ إعفاء الدولة من البتّ فيها وتركها كموضوعٍ إيمانيٍّ للأفراد. لقد أجريت مراجعة للتفاعل بين الفكر الديني والتحديات الاجتماعية السياسية الفكرية في العصور المختلفة في أوروبا، بما في ذلك نشوء تيارات تدعو لتحييد الدولة في الشأن الديني من داخل الدين نفسه، ولا سيما عبر فكرة التسامح.

كما تناول الكتاب بالتفصيل الجانب الديني الآخروي الخلاصي في فلسفات التاريخ العلمانية وجذورها منذ نهاية العصر الوسيط، وحتى الحداثة وتأثيرها في نظرية الدولة. وتناول أيضًا جذور الفكر الحديث مجريًا مراجعة مجددة لكانط وبعده نيتشه وهيغل وماركس، والذين عولجوا من زاوية الموقف من الدين في الجزء الأول ثم عولجوا من زاوية العلمنة في هذا الجزء. كما تناول معنى مقولة كارل شميت أنّ مصطلحات علم السياسة هي

مصطلحات لاهوتية جرت علمنتها. وخلال مراجعة الفكر الحديث، تطرّق هذا المجلد إلى مواقف فلسفية معاصرة ومنها ليبرالية (جون رولز) ومحافظة (كارل شميت) وما بعد حداثية (رورتي وغيره). ومن ضمن الأخيرة نظريات تشكك بالعلمنة بشكل عام. وخاض المؤلف نقاشًا مع من يرون أنّ عملية العلمنة لا تنطبق على العالم الإسلامي ومنهم طلال أسد.

أمّا في المجلد الثّاني من الجزء الثّاني فتعاملتُ مع التطور التاريخي ذاته؛ أي عمليّة تحديد موقف الدولة من الدين، مثل سيطرتها على الدين، أو تحييدها دينيًّا، أو دفعها لاتخاذ موقف سلبي من الدين. في هذا الجزء، قمت باستعراض نظريات العلمنة بصفتها نظريات في فهم الصيرورة التاريخيّة، بما في ذلك المقارنة بينها كسردية تاريخية كبرى واكتشافات المؤرخين الجدد. ليس صدفةً أنّني وضعت نظريات العلمنة في هذا القسم من الجزء الثاني، وليس في القسم المتعلق بالتاريخ الفكري والثقافي؛ لأنّ نظريّة العلمنة هي سرديّة في فهم التاريخ الأوروبي الحديث. وهي سرديّة مثلما أنّ نظريّة التحديث سرديّة. ولا يعني نقدها كسرديّة اعتبارها خاطئة بالضرورة؛ فأي سرديّة تكشف جوانب من العمليّة التاريخيّة وتساعدنا في فهمها، ولكنها من ناحية أخرى تحجب رؤيتنا عن ظواهر أخرى. ومن هنا، تكمن أهميّة نقد السرديّة ليس بالمعنى ما بعد الحداثي لتفكيك السرديات، وإنما نقد النظرية بنقد حدودها التاريخية والعناصر الأيديولوجية التي تتضمنها، وتطويرها وتعديلها باستمرار، إذا كانت هذه السرديات نظريات علميّة وليست أساطير؛ أو عبر تغيير البراديغم كله. إنّ نظريّة العلمنة ليست أسطورة، بل سردية تحتاج إلى نقدٍ وتعديلٍ على ضوء عمل المؤرخين واكتشافاتهم لأمورٍ في الماضي لم يدركها السوسيولوجيون، وكذلك عبر التطور التاريخي نفسه، بما في ذلك الحياة المعاصرة. وهذا ما قمت به في المجلد الثّالث بتقديم الأنماط التاريخية المختلفة للعلمنة والنماذج المختلفة من العلمانية التي أنتجتها، ولا سيما في علاقة الدولة بالدين. وأعتقد أنّ التعديل الذي أجريته على نظريّة العلمنة هو تعديل جديد ليس فقط باللغة العربيّة وإنما أيضًا قياسًا باللغات الأجنبية. ولا بأس أن نؤكد هنا على فكرة أنّ المساهمة في الحوار العالمي في هذه المواضيع ممكنة بالعربية، وأنه من الممكن قول أمرٍ جديدٍ علميًا وفلسفيًا باللغة العربية. وإذا لم نصرّ على أن يكون البحث العلمي والإنتاج الفكري والتجديد فيه بلغُتِنا، فلن تكون ثمة نهضة عربية. لا يمكن أن تنهض مجتمعاتنا من دون التفاعل مع آخر المنجزات العلمية والثقافية والحضارية في عالمنا، ولكنّ الشعوب تنهض بلغتها وليس بأي لغة أخرى. لقد كتب تنويريو كلّ أمة بلغتها، وإذا لم نفعل ذلك، فستصبح اللغة العلمية لغةً مقدسةً وبعيدةً عن الناس في الوقت ذاته، كاللاتينية. وهذا آخر ما يريده العلم.